

١٥٣٩٨
ش

٤٥٣٢٨
ش

٤٥٣٢٩
ش

٤٥٣٣٠
ش

بسم الله

الحمد لله والصلوة على

عباده الذين اصطفى

وبعد

فما بعد

لما كان هذا الكتاب

المنتظم المسمى بمشكلات العلوم

مشتملا على ابيات قرآنية ونكات فرقانية

ومعضلات حكمية ومغالطات منطقية ومباحث

تعليمية ودقائق عربية ولطائف ادبية والغاز مبهمة

ومعميات مغلقة ومسائل طبية وصار ذلك الكتاب

عزيز الوجود بحيث لم يبلغ ايدي اولي الالباب فتشبثنا بذيل

الهمة لطبعه ونشره واتينا بالغنا في تصحيحه وتجويد طبعه

وقابلناه مع نسخ عديدة غير مطبوعة فصار بحمد الله

اصح واتم من الطبع الاول باهتمام الصديق الاعظم الاعلم والمولى

المعظم الفاضل المجد والعالم الامجد الحاج

الشيخ احمد الشيرازي زيد تاييده وافضاله

وانا اقل الطلاب وخادم اهل العلم

الشيخ عبد العلي نجل

المرحوم ...

محمد [illegible]





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

احمد الله حمدا يليق بعزته وينبغي لالائه من عظمته واشكره شكرا يجلب المزيد من نعمته ويدفع الشديد من نقمته ونصلي على صاحب دعوته والمختار لبعثته محمد سيد بريته و اشرف خليقته وعلى الطاهرين عترته وافاضل اصحابه واحبته **اما بعد** فيقول العبد الاحقر محمد بن ابي ذر هذا ما استطرفته واجتنيت جمعه من مشكلات العلوم وفوايد هنا ومعضلات الفنون وشواردها من اثار قرائحه ونكات عرفانية ومشكلات الاحاديث والاخبار وعرائس حسان مطارح الانظار ومعضلات حكمية استصعبها العقول ومغالطات منطقية تحيرت فيها العقول ومباحث تعليمية من الهيئة والهندسة والحساب و مسائل طبية يعسر عنها الجواب ودقائق عربية عجز عن حلها المشاهير ولطائف ادبية خلت عنها كتب الجماهير والغاز مبهمة تكل عن حلها نوافذ الافكار ومعميات مغلقة يعجز عن فتحها مفاتيح الانظار وكانت في غاية الانتشار لا ارتباط بين المناسبات من المقاصد واذكر مسائل كل علم في عنوان واحد الا ان ذلك لم يتيسر لي في هذه الاوقات وكان في التاخير مظنة التلف

والافات فاوردتها من دون ترتيب وانتظام فجاء كعقد عرضها انفصام فانتثرت درره والا بها اختلط وخصصتها بعنوانها وسميتها **بمشكلات العلوم** وابتدأت بتفسير اية النور تيمنا وتبركا **قال الله عز مجده** الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم **اعلم** انه سبحانه شبه نوره بما شبهه من مشكوة فيها مصباح الخ ولا ريب ان المشبه به امر مركب مشتمل على امور متعددة على نحو خاص فلا بد ان يتحقق هذا التعدد على النحو الخاص في المشبه ايضا ليصح التشبيه ويمكن ان توجه ذلك بوجوه **الاول** ما ذكره اكثر المفسرين وهو ان المراد من نوره نبينا صلى الله عليه وآله وعلى هذا يكون نور السموات بمعنى ذي نور السموات وصاحب نورها وكيفية التشبيه انه سبحانه شبه صفة نبيه صلى الله عليه وآله العجيبة الشأن في الاضاءة والاشراق بصفة المشكوة وهي كوة في الجدار غير النافذة وشبه قلب نبيه بمصباح ضخم ثاقب في هذه المشكوة وشبه صدره الذي فيه قلبه بالزجاجة اي القنديل من الزجاج الذي يكون المصباح فيه ويكون تلك الزجاجة في شدة زهورها ككوكب دري بين الكواكب المشهورة بمزيد الضوء والزهور كالزهرة والمشتري وامثالها وشبه كونه من شجرة ابرهيم الخليل عليه السلم التي كانت مباركة لان الاكثر الانبيا كانوا من صلبه او من شجرة الوحي التي هي ايضا مباركة بكون هذا المصباح متوقدا ومستضيئا من شجرة اي مرتبا حاكيا من زيت هذه الشجرة المباركة اي كثيرة البركة والنفع لانه يسرج بدهنها ويتدهن به ويوقد بحطبه ويتغذى بثمره ويغسل الابريسم برماده وهي اول شجرة نبتت بعد الطوفان في الارض التي بارك الله فيها للعالمين وقيل كونها مباركة لاجل ان سبعين نبيا باركوا فيها منهم ابرهيم الخليل ع وشبه عدم كون الخليل يهوديا ولا نصرانيا بعدم كون تلك الشجرة المباركة يعني الزيتون شرقية ولا غربية نظرا الى ان منبت جل الزيتون واجوده بالشام وهو لم يقع في المشرق والمغرب بل واقع بينهما ويمكن ان يكون المشبه به شجرة زيت بحيث لا يقع عليها شرق ولا غرب بل كانت خلف الشمس لا تقلها شجرة ولا جبل فزيتها يكون اصفى ويمكن ان يكون المشبه به شجرة لا يكون في مفناة لا يصيبها الشمس ولا في ضاحية لا يصيبها الظل بل كانت بحيث يتعاقب عليها الشمس والظل والتوجيه لنسبة النصرانية واليهودية بالشرقية والغربية ان النصارى يصلون الى المشرق واليهود الى المغرب وشبه امكان شهادة

الزيتون

النبوة لم قبل ان يدعو اليها مكانا قريبا او قرب احتمال الظهور وصدقه وان يرشح من معجزاته تقرير
اضائة زيت الشجرة من صفائه وفرط تلألؤه وضيائه من غير نار ثم قال نور على نور اى نور النبوة
نور المصباح ونور الزجاج ونور المشكوة فى المشبه به ونور الخليل ونور الحبيب فى نور قلبه ونور
صدره فى المشبه على هذا يتحقق تشبيهات متعددة ويمكن ان يكون الاية تشبيها واحدا تمثيليا
وكيفيته ظاهرة ثم يمكن ان يراد بالمشكوة الانبوبة فى وسط القنديل والمصباح الفتيلة المشتعلة
وبالزجاجة معناها المذكور اى القنديل من الزجاج وانما ولى المشكوة دون المصباح لاشتمالها
عليه فى تشبيهه به او فوق من تشبيهها بالشمس وثانيها ما اورده البيضاوى ان المراد بنوره
ما منح الله به عباده من القوى الخمس المداركة للمحسوسات والخيالية التى يحفظ صور تلك المحسوسات
لتعرضها على القوة العقلية متى شاءت والنظرية التى تدرك الحقائق الكلية والمفكرة التى تؤلف
المعقولات لتستنتج منها المطلوب والقوة القدسية التى يتجلى فيها لوائح الغيب واسرار الملكوت
المختصة بالكمل المشار اليها بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا ثم شبه
سبحانه هذه المدارك الخمسة التى هى الانوار المفاضة منه تعالى بالاشياء الخمسة المذكورة فى الاية
هى المشكوة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت فان الخمس الحساسة كالمشكوة لان محلها كالكوى
ووجهها الى الظاهر لا يدرك ما وراءها واضائتها بالمعقولات لا بالذات والخيالية كالزجاجة
فى قبول صور المدركات من الجوانب وضبطها للانوار العقلية وانارتها بما تشتمل عليها من المعقولات
والنظرية العاقلة كالمصباح لاضائتها بالادراكات الكلية والمعارف الالهية والمفكرة كالشجرة
المباركة لتاديتها الى ثمرات لا نهاية لها والزيتونة المثمرة للزيت الذى هو مادة المصابيح التى لا تكون
شرقية ولا غربية لتجردها عن اللواحق الجسمية او لوقوعها بين الصور والمعانى متصرفة فى القبيلين
منتفعة من الجانبين والقوة القدسية كالزيت فانها لصفائها وشدة ذكائها يضيء بالمعارف من غير تفكر
ولا تعليم وثالثها ما ذكره ايضا وهو ان المراد صورة القوة العقلية فى مراتبها فانه تعالى شبه
تلك المراتب بالاشياء الخمسة المذكورة لانها فى بدء امرها خالية من الظلوم مستعدة لقبولها كالمشكوة
ثم تنتقش بالعلوم الضرورية بتوسط احساس الجزئيات بحيث يتمكن من تحصيل النظريات فتصير
كالزجاجة متلألئة فى نفسها قابلة للانوار وذلك التمكن ان كان بفكر واجتهاد فكالشجرة الزيتونة وان
كان بالحدس فكالزيت وان كان بقوة قدسية فكالذى يكاد زيتها يضيء لانها يكاد يعلم ولو لم يتصل
بملك الوحى والالهام الذى مثله النار من حيث ان العقول تشتعل منها ثم اذا حصلت لها العلوم بحيث

يتمكن من استحضارها متى شاء كان كالمصباح فاذا استحضرها كان نورا على نور ورابعها ان
المراد بالنور هو الوجود اذ حقيقة النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وما هو الكامل بنفسه المظهر
لجميع ما عداه ليس الا صرف الوجود ولذا يطلق عليه النور ونور النور ونور الانوار فالمراد من قوله
الله نور السموات والارض انه تعالى صرف الوجود الظاهر بنفسه المظهر لسموات العقول والارواح والمجردات
والارض الاجسام والماديات والمراد بنوره الوجود المقيد الفائض منه وبالمشكوة عالم الاجسام وبالزجاجة
عالم النفوس والارواح وبالمصباح عالم العقول والمجردات الصرفة ووجه المناسبة ان الاثر المنبعث
من حضرة الوجود المطلق على الوجودات المقيدة الفائضة منه تعالى يشرق اولا على عالم العقول التى هى
كالمصباح المفرط نورانيته ولطافته ثم على عالم الارواح التى هى كالزجاجة من صفائها وقابليتها للاشراق
والاضائة وافاضتها على الغير ثم على عالم الاجسام التى هى كالمشكوة من ظلمتها وكثافتها وقابليتها للاضائة
لانها قابلة للارواح كالمشكوة القابلة للانوار فالمراد ان مثل النور الفائض منه على العقول والارواح
والاجسام مثل المصباح المشتعل فى القنديل من الزجاج الواقع فى المشكوة اى كما ان النور يشتعل اولا
فى المصباح ثم فى القنديل ثم فى المشكوة فكذلك الوجود الفائض منه تعالى يفيض على العقول اولا ثم الى الارواح
ثم الى الاجسام والزجاجة كانها كوكب درى اى كثير الضوء مثل الزهرة والمشترى اذ عالم النفوس والارواح
فى الظهور والنورانية واسطة بين عالم العقول وعالم الاجسام كما ان الدرى فى النورية والاضائة واسطة
بين النيرين وبين الكواكب القليلة الضوء وهذا المصباح والزجاجة والذى يوقد من الشجرة المباركة
التى هى شجرة الوجود المطلق الصرف الذى ينشعب منها كل موجود وهذه الشجرة لا شرقية ولا غربية
اى ليست من عالم العقول والنفوس التى هى مطلع نور شمس الوجود ولا من عالم الاجسام التى هى مغربه بل
هى صرف الوجود الحق لا بشرط الوجود المقيد بوجه من الوجوه بل الوجودات المقيدة اثمارها
وازهارها واغصانها وهذه الشجرة كما انها لا شرقية ولا غربية بالمعنى المذكور لا شرقية ولا
غربية بمعنى اخر وهو انها شجرة يتصل بعضها الى الكل وكلها كائنة فى وسط العالم بحيث يصل الى الكل
والكل بالنسبة اليها على السوية الا انها كائنة فى شرق العالم وغربه حتى يكون نسبة بعضها بالنسبة الى
اجزاء العالم مختلفة يكاد زيت هذه الشجرة اى النور الفائض من حضرة نور الانوار يضيء بنفسه ولو لم
تمسسه نار الاجسام نور على نور اى نور العوالم الثلثة فى المشبه وانوار المشكوة والزجاج والمصباح
فى المشبه به وخامسها ان المراد بالمشكوة بدن هذا العالم الذى هو الجسم الكلى وبالزجاجة قلبه
الذى هو النفس الكلية وبالمصباح روحه الذى هو الروح الاعظم وبالشجرة مجموع ذلك لان مجموع كالشجرة

المشحونة باثمار العقول وازهار النفوس واغصان الاجرام والعناصر واوراق المواليد والطبايع وهذه
الشجرة للبيت من جميع عالم الشرف والارواح لانه محض عالم الغرب والاجسام بل هي عبارة عن مجموعهما او
المجموع عبر الاخوان والمراد بالزيت فيض الباري المتجلي على الكل ووجه التشبيه والتطبيق ظاهر وثانيها
ان المراد بالمشكوة بدنا لانسان الذي هو العالم الصغير وبالزجاجة قلبه وبالمصباح روحه وبالشجرة
مجموعه المشتمل على اثمار القوى وازهار الحواس واغصان الاعضاء وتوضيح التشبيه ظاهر وفي هذا المعنى
قيل نظرت بنور الله او كنظره ، فغبت عن الاكوان وارتفع اللبس وقال الغزالي لانه يجاد الكم
وحضرتكم حتى منكم النفس وزيتونة الفكر الصحيح اصولها مباركا وادها الصدق والقدس
وروحي بيتي والجمال زجاجتي وعقلي مصباح ومشكوتي الحس فصار بكم ليلي نهارا وظلمتي ضياء
ولا حاجة من ضياء لكم الشمس وثالثها ان المراد بنوره القرآن فشبهه بالمصباح او شبه قلب
المومن بالزجاجة وصدره بالمشكوة فالمراد ان مثل القرآن في قلب المومن الكائن في صدره كمثل مصباح
في زجاجة كائنة في المشكوة والزجاجة اعني قلب المومن كانها كوكب دري وهذا المصباح يوقد من
الشجرة المباركة المحمدية صلى الله عليه وآله التي ليست مخصوصة بشرقي عالم الارواح لا بغربي عالم
الاجسام بل هي جامعة بين النشأتين ويكاد زيت هذه الشجرة اعني الفيض الالهي المنبعث عنها يضيء ولو
لم يمسسه نار الجهل ونار فتنة المخالفين **دعاء العرفة لسيد الشهداء عليه السلام**
الهي تقدس رضاك ان يكون له علة منك فكيف يكون له علة مني **وفيه بعض** ما من الشكوى
برحمانيته فصار العرش غيبا في ذاته محققت الآثار بالآثار ومحوت الاغيار بمحيطات افلاك
الانوار **اقول** الظاهر ان معنى الفقرة الاولى انه تنزه رضاك من عبادك ان يكون له باعث ناشئ من
ذاتك كالاستكمال وايصال النفع وشبههما حتى يستلزم رضاك عنهم اليهم وتكون محتاجا في رضاك عنهم
اليهم فكيف يكون لرضاك عنهم سبب صادر منهم بل رضاك عنهم ناشئ من محض ذاتك لمقدسة لكونها هي
المطلق والجواد على الاطلاق من دون تعمد لاند على فاعم فعلم لرضا انما هو ذاتك لا ما ينشأ من ذاتك
ويؤيد هذا التفسير الفقرة التي بعدها وهي قوله عليه السلام الهي انت الغني بذاتك ان يصل اليك النفع
منك فكيف لا تكون غنيا مني والغرض ان اعمال العباد لا تصلح لان يكون سببا لرضاك سبحانه اذ كل
ما فعله العبد من الطاعات لا يقابل نعمة من نعمه وهو مع ذلك مزيد لجهده في الشكر والطاعة مقصر
ما يأتي به مصلحا لان يرضا عنه فلا يصلح شيء لان يكون سببا لرضا الا ذاته الفياض على الكل بلا عوض
عرض **واما الفقرة الثانية** فقوله عليه السلام فيبان في بعض النسخ بالغين المعجمة والباء

الموحدة بعد الياء وفي بعضها بالعين المهملة والنون بعد الياء فعلى الاول يمكن ان يكون المراد انه استوى
برحمانيته اي برحمته الشاملة العامة على جميع المخلوقات بان اوجدهم وهيأ لهم ما يحتاجون اليه في الدارين
فصار كلهم مغمورين في احسانه وامتنانه بحيث لا يرى عينهم الا جوده والطافه فالمراد بالعرش ما سواه
من جميع المخلوقات والمراد بالغيبوبة ذاته انغمارهم في فيوضاته وغيبوبتهم في شهودات ذاته ويمكن ان يكون
المراد انه لما تجلى على الكل بالتجلي العام الرحماني فظهر وغلب نور وجوده على الكل واحاط بها بحيث صار
الكل مستغرقا مضمحلا في لمعات ذاته وتجليات صفاته وعلى الثاني لعل المراد بعد حمل العرش على
ما سوى الله انه استوى برحمته العامة فاوجد الكل فصار الكل بعد ايجاده معاينا شاهدا له عالما بالعلم
الحضوري الشهودي بناء على هذا يكون لفظة في بمعنى اللام ويمكن ان يكون الضمير في ذاته راجعا الى العرش اي
صار العرش شاهدا في وجوده وهو ثابتا والمراد انه لما استولى على ايجاد الكل برحمته الكاملة واقتضاء النظام
الكلي مثل ايجاده مرتبا في ذاته بالعلم الحضوري وحاضرا لديه بالاجمال الحضوري ثم اوجده في الخارج وما
الفقرة الثالثة فقوله في بعض النسخ محقت من المحق وفي بعضها محققت من التحقيق فعلى الاول قد
تزيل بعض الآثار بعضها كما يزيل برودة الهواء بحرارة الشمس واثر السم باثر الترياق والظلمة باثر النور واثر
الكفر باثر الاسلام كازالة الاثر الفرعوني بالاثر الموسوي وهكذا وعلى الثاني انك تثبت بعض الآثار بعضها
اي ربطت المسببات بالاسباب وجعلت بعض آثارك سببا للبعض وهذا ظاهر **واما الفقرة الاخيرة** فيمكن
ان يكون المراد بالاغيار اهل الكفر والجحود وبالانوار حملة الوحي الذين ينورون الارض واهلها بعلومهم
النورانية والافلاك ان كان معرفا باللام كما في اكثر النسخ فالانوار عطف بيان والمعنى انك محوت دولتهم
اهل الكفر والجحود بالانبياء ووجه تشبيههم بالانوار ظاهر وبالافلاك لشدة ظهورهم وكثرة آثارهم وكمالهم
بما سواهم من ابناء النوع وبذلك يظهر ان الافلاك لو كان مضافا الى الانوار لاضافة من قبيل لجين الماء
ويكون المراد انه اهل الوحي في دفع اهل الكفر واحاطتهم بهم كالافلاك المحيطة بعينها **في بعض**
الادعية الهي عادتك الاحسان وعادتي الاساءة فلا العبير عادتك بتغيير عادتي اي فلا
تغير عادتك بان تترك الاحسان وتؤذيني بالعقوبات حتى تغير بذلك عادتي نظرا الى الخاتمة لو دام انك
تؤذيني بالعقوبات وتغذيني بالاساءة واقتراف المعاصي ترك الاساءة بذلك **قال الله تعالى**
لا تأخذه سنة ولا نوم اگر گفته شود که سنة نعاس است یعنی مودی کم مقدمه نوم باشد شکی
نیست که نفی نعاس مستلزم نفی نوم است پس بعد از نفی نعاس چه فایده است در نفی نوم بخصوص
جواب گفته اند که چونه در وجود و تحقق نوم بر نعاس سبب نعاس یعنی تحقق نوم بدون نعاس متحقق شود

و بعد از آن نوم طهذا نفى نيز بنحو وجود در خارج محقق کرده والى هذا اشار بعض المفسرين حيث قال
السنة على النوم مع ان القياس فى النفى الترقى من الاعلى الى الاسفل بعكس الاثبات لتقدم السنة على النوم
طبعا واظهر اینکه حفظتم در این ابراز داه تاکید نوم زاده و مرتبه نفی فرموده اولا در ضمن نفی سنة
ذیرا که نفی سنة مستلزم نفی نوم مست بعد از آن این ضمنی را صریح نیز نفی فرمود پس این نفی صریح تاکید
نفی ضمنی است واکر بر عکس میبود یعنی اول نوم را نفی مینمود و بعد از آن سنه را نفی ضمنا و صریحا مستفاد
نمیشد کذا قال التفتازانی فی الکشف قیل هی الحالة المرکبة التی تعتری الحیوان وحاصل
ذلك ان یراد من مجموع النوم والسنة الحالة الواحدة الممتلئة التی مبدأ ها اول استرخاء الاعضاء
الدماغ و ح لا تقدیم لکلمة على الجزء بل لکل کلمة واحدة من قبیل الرمان حلو حامض ای مز وانت خبیر
بان توسط کلمة لا لا یساعد هذا التوجیه قال الله تعالى يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ ان
قیل ما النکتة فی ایراد لفظ الیمین بصیغة الافراد ولفظ الشمائل بصیغة الجمع قلنا لعل التنبیه على ان المراد
بالیمین طرف الجنوب والشمائل طرف الشمال اذ المعتبر عند الجمهور فی کون الجهات یمینا وشمالا انما هو
بالنسبة الى التوجه الى المشرق ولا ریب ان المتوجه الى المشرق یکون الجنوب على یمینه والشمال على یساره انتهى
ولا ریب ان الاظلال الواقعة فی الربع المسکون اکثرها على شمال الشاخص کما لا یخفى وجه هذه الاکثر
صار باعثة لایراد لفظ الشمائل بالجمع والیمین بالافراد **فی بعض الادعیة الصحیحة**
اللّهم مَتِّعْنِي بِسَمْعِي وَبَصَرِي وَاجْعَلْهُمَا الْوَارِثَيْنِ مِنِّي کان المراد ابق سمعی وبصری صحیحین الى ان
اموت حتى یکونا اخر ما یبقى منى فیکونا بمنزلة الوارث منى ویمکن ان یکون الغرض منه ارادة بقائهما و
قوتهما عند الکبر وانحلال القوى النفسانیة فیکونا وارثین من سایر القوى و باقیین بعدها او طلب
اعمال السمع والبصر فیما خلقا لاجله حتى یحصل لهما الالتذاذ والتمتع بعد الموت یکونا کالوارث
اذا الوارث من ینتفع البر شيء یتمتع به قیل الانسان انما یبلغ فی الکمال الى القرب من الله المتعالی الحد بتمتعه
بسمعه وبصره فی هذا العالم بعد ما ارتحل منه واتصل بالملا الاعلى کما اخبر ائمتنا علیهم السلام عن بعضهم
بذلك على هذا فلا یبعد ان یکون المراد طلب تلك الکمال فهذه الکلمة مرویة عن النبی صلى الله علیه
وآله ایضا حیث قال متعنی بسمعی وبصری واجعلهما الوارث منی وفی روایة واجعله و الضمیر راجعا الى
کل واحد منهما او الى التمتع **اشکال هندسیة** قد برهن اقلیدس فی المقالة الثالثة من کتاب
الاصول على ان الزاویة الحادثة من الدائرة والخط المماس لها احد من جمیع الزوایا الحادة المستقیمة الخطین
فلا محالة یکون الزاویة الحادثة من قطر الدائرة ومحیطها اعظم جمیع الزوایا الحادة المستقیمة الخطین

اشکال هندسی

لانها ... الزاویة الاولى من قائمة اذ الخط الخارج من نقطة التماس الى مرکز الدائرة عمود عليها عمود
على الخط المماس کما برهن علیه فی هذه المقالة ویلزم من ذلك انا اذا حرکنا القطر من طرفه المرکز الذی
حرکة مع ثبات نقطة التماس یصیر الزاویة الحادثة من القطر المتحرك ومقعر الدائرة اعظم من قائمة من
غیر ان یصیر مثل القائمة لان ای قدر تحرك یلزم منه ان ینقص الى الزاویة التی هی اعظم الحوادث زاویة مستقیمة
الخطین وهی اعظم من الزاویة الحاصلة من الدائرة والخط المماس لما کانت تمام الزاویة الحاصلة من القائمة
والقطر الى قائمة فیکون مجموعهما اعظم من قائمة فیلزم ان یصیر المقدار الصغیر بالحرکة اعظم من المقدار
الکبیر من غیر ان یصیر مساویا له وهذا هو الطفرة مثلا اذا زاویة ا ب ج الحادثة من الدائرة والخط المماس
لها احد من جمیع الزوایا الحادة المستقیمة الخطین فیکون زاویة د ب ج الحادثة من قطر الدائرة ومقعرها
اعظم الزوایا الحادة المستقیمة الخطین لانها تمام ا ب د من قائمة نظرا الى ان ا ب ج قائمة فاذا حرکنا قطر ب
ج من جانبه المرکز مع ثبات نقطة ب التماس الى جهة ح یتصور کان یصیر ب ح ج مثلا لو کان یصیر زاویة
ح ب ج ر اعظم من زاویة ا ب ج القائمة من غیر ان یصل الى القائمة لان
زاویة ح ب ج لکونها مستقیمة الخطین یکون اعظم من زاویة ا ب ج
فاذا کانت زاویة ا ب ج قائمة یکون ح ب ج ر اعظم من قائمة فیلزم
الطفرة وهو باطل وهذا الاشکال مما اورده المحقق الدوانی فی
انموذجه قال هو مما لم یصل الینا من احد من الفضلا حله ثم اجاب
عنه بانه قد تحقق عند المحققین بان الزاویة من الکیفیات المختصة بالکمیات لا بکم بالذات بل
الکم بالذات هو السطح الذی هو معروض الزاویة ولا شك ان السطح الصغیر فی هذه الصورة لا یصیر اعظم
من الکبیر لا ابعدان یساویه یعنی ان السطح الاصغر الذی هو معروض زاویة د ب ج التی هی اعظم الحوادث
لا یصیر اعظم من السطح الکبیر الذی هو معروض زاویة ا ب ج القائمة الا بعد ان یصیر مثله فلا یصیر سطح
د ب ج الاصغر من سطح ا ب ج مثل سطح د ب ر الاعظم من ا ب ج الا بعد ان یصیر مثل ا ب ج واما الزاویة
القائمة فکیفیة مخصوصة لا یوجد فی هذه الحرکة من بعض الکیفیات بعض الوسائط مثلا لا یوجد الصفرة
فی الحرکة المستقیمة الى السواد والبیاض وفی الطعوم لا یوجد المرارة فی الحرکة من الحلو منه الى الحلاوة
والحاصل ان الطفرة انما تلزم لو کان المقدار الاصغر قد زاد على المقدار الاکبر من غیر ان یساویه
هو السطح وهو لا یزید على السطح الاعظم منه الا بعد ان یساویه واما الزاویة فلیست مقدارا بالذات
بل هی من الکیفیات العارضة للسطح ولا یلزم تحقق جمیع الکیفیات فی جمیع الحرکات الکیفیة کما لا یخفى

ما في هذا الجواب من الفساد اما اولا فلان حقيقة الزاوية هو السطح كما صرح به الشيخ في موضع من
الشفا والمحقق الطوسي في التذكرة والعلامة الشيرازي في التحفة والنهاية وانما تتصف بالهيئة العارضة
للسطح المحاط بخطين ملتقيين عند نقطة بالزاوية بتبعية تعم الزاوية هذا السطح من حيث امتداده
العرضي دون الطولي كما قررنا وجهه وبيناه مفصلا في كتاب المستقصى واما ثانيا فلان حاصل
ما ذكره ان سطح ء ب ح المعروض لاعظم الحواد يصير مثل سطح ا ب ح المعروض للقائمة ومع ذلك
لا يعرض له الزاوية القائمة وهذه لا محصل له او بعد صيرورته سطح محاط بخطين مثل سطح اخر محاط بخطين
ايضا لا مغير لكون احدهما معروضا للزاوية القائمة دون الاخر **فان قيل** ان الزاوية اذا كانت من الكيفيات
اي كانت هيئة عارضة للسطح بسبب احاطة الخطين به **فنقول** الهيئة التي يعبر عنها بالقائمة لا يمكن ان
يوجد بين الخط المستقيم والمنحني اصلا فاذا فرض ان الزاوية الحادة التي بين القطر والمحيط يصير منفرجة
عند تحرك القطر بدون ان يصير قائمة لا يلزم الطفرة المحالة لان الكيفية التي يعبر عنها بالقائمة ليست في
طريق حركتها حتى يلزم ان يصل اليها لما ذكر من انه لا يمكن ان يوجد بين المستقيم والمنحني مثل هذه الهيئة
وهذا كما يتحرك الجسم من البياض الى السواد بدون ان يصل الى لون التبن في طريق حركته كالعفصية مثلا
قلنا اما اولا فانا لو سلمنا ان الزاوية من مقولة الكيف فاي باعث للحكم بان الهيئة التي يعبر عنها
بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين الخط المستقيم والمنحني مع الاعتراف بان الهيئة التي يعبر عنها بالحادة او
المنفرجة يوجد بينهما واي دليل اقتضى هذه التفرقة ومجرد الحكم بها من دونه لا انه محض التحكم واما ثانيا
فبعد فرض كونها من مقولة الكيف يكون من الكيفيات المختصة بالكميات ولذا يتصف دائما ولو بالعرض
بالصغر والعظم والتضيق والانفراج التي هي من خواص الكم وعلى هذا لا ينفع الجواب المذكور ثم اذ ينتقل
الكلام الى معروض الهيئة المعبر عنها بالقائمة ونقول ان معروض الحادة اصغر من معروض القائمة
المنفرجة فاذا صارت الحادة منفرجة بدون ان يصير قائمة يلزم ان يصير معروض الحادة ايضا معروض
المنفرجة بدون ان يصير معروض القائمة فيلزم ان يصير المقدار الصغير كبيرا بدون ان يصل الى ما بينهما
الكل في البين كان يصير الذراع ذراعين من دون ان يصير ذراعا ونصفا فيلزم الطفرة وبتقرير اخر نقول
لا ريب ان سطح الزاوية التي بين المحيط والقطر اصغر من سطح الزاوية التي بين القطر والعمود المذكور
لانه جزئه ولا ريب ايضا في انه اذا تحرك القطر الى خلاف جهة الزاوية يتحرك عموده ايضا الى سمت حركته لو
فرض بقاء عموديته ولا بد ان يقع العمود بادنى حركة في داخل الدائرة لاستحالة ان يقع خط مستقيم
بين العمود المفروض اولا وبين المحيط بالبرهان المذكور وعلى هذا يكون سطح الزاوية القائمة التي بين

هذا العمود الواقع في داخل الدائرة وبين القطر المتحرك اصغر من سطح الزاوية التي بين المحيط وهذا ١١
القطر لكونه جزءا منه بالبديهة فيلزم ان يصير الجزء الذي هو سطح الزاوية التي بين المحيط والقطر
الغير المتحرك كلا هو سطح الزاوية التي بين المحيط والقطر المتحرك من دون ان يصير ما هو اعظم
منه وجزء لهذا الكل اعني السطح الزاوية التي بين العمود والقطر اي الزاوية القائمة فيلزم الطفرة
فان قيل ان كون معروض الحادة اصغر من معروض القائمة ومعروض القائمة اصغر من
معروض المنفرجة لا يصح على الاطلاق لان معروض الزاوية هو السطح بشرط عدم تعيين احد
بعديه اعني جهة الطول ولذا كلما انقسم السطح من جهة ذلك البعد لا ينقسم الزاوية بل يكون بانتها
وصغر السطح وكبره لا يتعين الا بعد تعيين بعديه لانهما باعتبار المساحة وهي انما يكون بعد تعيين
البعدين **قلنا** تعيين احد بعديه يكفي فيما نحن فيه ويمكن المقايسة بين السطحين باعتبار احد
البعدين وعلى هذا نقول معروض الزاوية التي بين المحيط والقطر باعتبار بعده المعتبر المتحد بالاعتبار
اعني بعده العرضي ضيق من معروض الزاوية التي بين القطر والعمود بهذا الاعتبار ايضا واذا تحرك
يصير اوسع بذلك الاعتبار منه بهذا الاعتبار ايضا من دون ان يصير مثله في البين **فان قيل**
عدم تعيين احد بعدي السطح الذي هو معروض الزاوية يوجب عدم تعين بعده الاخر ايضا وبيانه ان
سطح الزاوية لما لم يكن له تعين في جهة الطول بل كلما يحقق سطح ما في هذه الجهة كانت الزاوية باقية
بحالها ولا يتغير الزاوية بوجه بزيادة السطح ونقصانه في هذه الجهة فلا يمكن ان يقع عرض الزاوية القائمة
اعني انفراجها بقدر شبر او ذراع مثلا لان ما تعين من الانفراج يمكن ان يتعين تحته او فوقه فقدا
او ازيد منه لان سطحها الاخر يمكن ان يتحقق تحته او فوقه وما دام يتحقق سطح ما يتحقق الزاوية وهكذا
الى غير النهاية فظهر انه لا يمكن المقايسة بين الزاويتين بهذا الاعتبار ايضا على الاطلاق نعم لو كان الانفراج
في الزاوية في جميع المواضع بقدر واحد لامكن ان يقع عرض الزاوية وكذا وان لم يكن طولها معتبرا ولكن
قلنا هذا تشكيك في مقابلة الضرورة فانا نعلم بالبديهة ان السطح الذي هو معروض الزاوية يقع تعين
باعتبار ... بين الضلعين وان قطع النظر عن بعده الطولي فاذا امكن المقايسة بين الزاويتين بهذا
الاعتبار فان كل زاويتين يكون انفراج بين ضلعي احديهما اوسع من الانفراج بين ضلعي الاخرى يحكم
بداهة باعظمية الاولى من الاخرى سواء كان سطحاهما في الطول متساويين ام لا على انه لو لم يمكن المقايسة
باعتبار بعده العرضي لزم ان لا يصح المقايسة بين الزاويتين اصلا مع انا نعلم بالضرورة وبصريح الحكم
ان المنفرجة اوسع من القائمة وهي من الحادة بل فيما نحن بصدده نعلم ان الزاوية التي بين العمود والقطر

اوسع من التي بين المحيط والتي تحصل بين المحيط والعظيم بعد فرض حركته اوسع من التي بينهما قبلها اذا تعين
من بعض الافاضل حتى التزم عدم امكان المقايسة بين الزاويتين على الاطلاق وقال الاشبه في انه لا
يمكن المقايسة بين سطحيهما على الاطلاق ولا بين انفراجيهما ايضا كذلك و ما ذكره من كون زاوية اعظم او
اصغر من الاخرى ليس معناه سوى انه اذا فرض تطبيق احد الضلعين من احديهما على احدهما من الاخرى فاما ان يطبق
الضلع الاخر من الاخرى او يقع خارجا من الزاوية او داخلها فعلى الاول هما متساويتان وعلى الثاني الاولى
اعظم واوسع وعلى الثالث الثانية اعظم وظاهر ان هذه المقايسة انما تصح اذا كان كل من الزاويتين مستقيمة
الخطين واما اذا كانت احديهما مستقيمة الخطين والاخرى غير مستقيمة الخطين بل كان احد ضلعيها منحنيا
والاخر منحنيا كما نحن فيه فلا يتصور الصورة الاولى لاستحالة انطباق المستقيم على المنحني و ينحصر الامر
في ان يكون احديهما اما اعظم واوسع من الاخرى او اصغر واضيق وبتقرير اخر نقول لا معنى للمقايسة بينهما
الا انه اذا اخذ من ضلعيهما بقدر واحد ووصل بينهما بخط فح اما مساحتا المثلثين الذين يحصلان منهما
ومقدار الخطين الواصلين متساويان واحدهما اعظم والاخر انقص فعلى الاول الزاويتان متساويتان
وعلى الثاني الاعظم اعظم والانقص انقص وظاهر ان هذا ايضا لا يستقيم كليا في غير الزاويتين المستقيمتي
الخطين وفي غيرهما انا نرجع المقايسة بين الزاويتين الى المعنى المذكور خلاف اصطلاح القوم لانه مقايسة
بين المثلثين او بين ضلعيهما لا بين الزاويتين مع ان هذه المقايسة بين الزاويتين باعتبار البعد
العرضي اذ ما لم يصح للكل تطبيق بين ضلعي احديهما على ضلعي الاخرى ح اذ لا يصح المقايسة باعتبار
البعد العرضي يصح المقايسة بين كل زاويتين سواء كانت كل منهما مستقيمة الخطين او احديهما غير مستقيمة
الخطين بل كان احدهما مستقيما والاخر منحنيا وقد ظهر مما ذكرنا ان الضرورة تشهد بان القائمة التي بين
العمود والقطر الخارج قبل الحركة كل بالنسبة الى التي بين المحيط والقطر بعد الحركة جزء بالنسبة اليها فصار
الجزء اعظم من الكل من غير ان يصير مثلا هذا هو الطفرة **فان قيل** ان جعلت الزاوية بمعنى الهيئة
فالجزئية والكلية بين الزاويتين المذكورتين غير مسلمة ولو سلم فصيرورة مثل هذا الجزء كلا ابدا وفناء حجم
مثل الكل ما لا محذور فيه اذ ليست الجزئية والكلية مقدارية حتى يكون ذلك بينهما محالا وان جعلت بمعنى
السطح فانا نختار انه قطع فلا يمكن الحكم فيه بالجزئية والكلية لما عرفت وانا نختار انه متعين فلا يصير مقدار متعين
فيما نحن فيه من خط او سطح يكون اصغر واقصر من اخر وجزءا منه اعظم واطول وكلا بالنسبة اليه عند الحركة
بدون ان يصير مثلا **قلنا** جميع ذلك تشكيك في مقابلة الضرورة فان الزاوية باي معنى اخذت من المعاني
يتحقق فيها الكلية والجزئية ويلزم المحذور المذكور على انا اذا اخذنا من الخط المماس للمحيط العمود على القطر

شبرا مثلا و وصلنا بينه وبين المركز يحصل مثلث قائم الزاوية ولا شك ان لسطحه مقدارا معينا بعضه
خارج الدائرة وبعضه داخلها وهذا القدر الداخل الذي بين المحيط والقطر وبعض الخط الواصل الذي
لا يبقى بعد حركة القطر الى القدر المجهول لانه يزيد بالتدريج شيئا فشيئا ولا يبقى ينتهي بالاخرة
الى ذلك القدر الذي هو مقدار المثلث المفروض سطحا وخطا وح يلزم محذور لان احدهما ان يكون الزاوية
التي بين المحيط والخط المستقيم الذي يتوهم من حركة القطر عند انتهائها الى الموضع الذي عنده القدر
الداخل مساويا للمجموع فائمة لان سطحها مساو لسطح القائمة ومساو للقائمة وهو خلف على ما ذكرنا محال العقد ويتحقق
القائمة بين المستقيم والمنحني وثانيهما ان يكون القدر المضاف الى القدر المذكور مساويا للقدر الخارج
الذي هو مقدار الزاوية الحادثة من الخط المماس والمحيط بعد التعين وهو ايضا ح لانه يلزم ان يكون الزاوية
التي بين القطر وهذا الخط المتوهم مثل الزاوية التي بين الخط المماس والمحيط لمساواة سطحها السطح
بعد التعين وقد برهن انه لا زاوية بين الخطين المستقيمين مثل تلك الزاوية **فان قيل** كون مساوي
القائمة قائمة على الاطلاق غير مسلم بل المسلم ان المنطبق على القائمة قائمة فالزاوية التي بقدر القائمة بعد
ما كان تضلعها مشابهين لضلعي القائمة قائمة وح نقول لا يتصور المساواة بين الخطين المستقيمين او
المستقيم والمنحني لما تقرر عندهم ان المستقيم والمنحني لا يمكن بينهما التطابق لان التساوي فرع الانطباق
ولا يمكن انطباقهما الا بعد زوال الاستقامة عن المستقيم والانحناء عن المنحني وبعد زوالهما لا يبقى الخطان
موجودين لانهما ليسا من العوارض المفارقة بل من الفصول المقومة سلمنا امكان المساواة على ما ادعيتم
بناء على منع مقدمات دليلهم لكن لا نسلم انه عند ما يصير السطح الذي بين المحيط والخط المماس والقطر
يكون الضلعان من الزاويتين متشابهين ولعلهما ح او لعلهما يكونان متفاوتين **قلنا** هذا ايضا
تشكيك في مقابلة الضرورة اذ بعد كون زاويته مثل القائمة يكون قائمة البتة وقد ادعوا الضرورة فيه
وجعلوها من المسلمات لانه لا يحتاج الى البرهان ولا حاجة فيه الى الانطباق وما ذكر من منع تساوي
الضلعين عند تساوي السطحين مكابرة محضة فلا يحتاج فيه الى بيان ثم ما ذكره لمنع الاطلاق كون مثل
القائمة قائمة يجري في الحادة والمنفرجة ايضا فيلزم ان لا يكون مثل الحادة حادة ايضا على الاطلاق ومثل
المنفرجة منفرجة كذلك بل الحادة او المنفرجة التي تكون بين المستقيمين اذا كانت مثل الحادة او المنفرجة
التي كانت بين المستقيمين تكون حادة او منفرجة اما اذا كانت احديهما بين مستقيمين والاخرى
بين مستقيم ومنحن فلا يلزم ان يكون حادة او منفرجة بعين ما ذكر وهذا خلاف ما صرحوا به واتفقوا
عليه على انه لا شك في ان الزاوية القائمة التي بين القطر والخط المماس للمحيط مركبة من زاويتين احديهما

الزاوية التي بين الخط المماس والمحيط التي هي اصغر الحواد المستقيمة الخطين والاخرى الزاوية التي بين المحيط
والقطر التي هي اعظمها على ما برهن عليه في الاصول ولما ان نفرض عند القطر زاوية متشابهة للزاوية الاولى
بان نفرض عنده محيط دائرة متشابهة للدائرة التي هذا القطر قطرها بحيث يكون القطر مماسا لها من تحت
وعلى قطرها عند انضمامنا هذه الزاوية الى الزاوية الثانية يلزم ان يتحقق القائمة بين محيطي
الدائرتين لان هذه الزاوية التي بين المحيطين انما هي على هذا الفرض مركبة من الزاويتين التي هي اصغر الحواد
وهي الزاوية التي فرضناها اخيرا والزاوية التي هي اعظمها وهي الزاوية الباقية التي كانت جزء للقائمة
وعلى هذا يظهر الفساد من وجوه احدها تحقق القائمة بين المنحنيين وثانيها انه على هذا يظهر انه يمكن
ان يكون في طريق حركة القطر قائمة يكتنف طرفها القطر ويصير منفرجة بادنى حركة وثالثها انه اذا كانت
الزاوية التي هي اصغر الحواد في الطريق لا يمكن ان يصل اليها الخط بعد الحركة فيلزم ان يتحقق هذه
بين المستقيمين والدفع بان القائمة المذكورة ليست مركبة من الزاويتين المذكورتين بل هي بسيطة لا
تركيب فيها امر طبيعي انكار للضروري اذ البديهة شاهدة بانه يمكن تقسيم سطحها بنحو يتحقق هناك
الزاويتان ويحصل هناك الهيئتان ولا ريب انه اذا تحققتا هناك الزاويتان والهيئتان تحققت
القائمة ومنع ذلك للعقول بانه تحصلنا بنحو خاص ووضع مخصوص وهو الموضع الذي بين العضو المماس
للمحيط والقطر يحصل القائمة واما بدون ذلك فلا يحصل فظاهر انه هذا الموضع ليس بين المحيطين
مما لا وقع له وقد ظهر بما ذكرنا ان محصل ما وجه به كلام المحقق من ان الزاوية القائمة لا يتحقق بين الخط
المستقيم والخط المنحني بل تحققها انما هو فيما بين المستقيمين وقد عرفت ان هذا مجرد دعوى
لما صرح به القوم مع انك قد عرفت مما ذكرنا بيان ان هذا الدعوى يجري في الحادة والمنفرجة ايضا فيلزم
ان لا يتحقق شيء منهما بين المستقيم والمنحني وفساده اظهر من ان يخفى على احد وقد عرفت ايضا وجوها اخر
تدفع هذا التوجيه هذا كله مع ان هذا التوجيه لا يتوقف على كون الزاوية كيفا بل لو كان كما
للكمية مجموع العارض والمعروض ايضا لكان التوجيه بحاله فهذا التوجيه خارج عن المحقق توجيه لا يرتضيه
وقد ظهر بذلك عدم صحة جواب المحقق وانما اطلنا الكلام في رده وابطاله لان الاطناب بعض الاعلام
الكرام في تصحيح جواب المحقق ببعض الوجوه المذكورة وزعم ان ما توهم وروده على المحقق انما نشأ
من سوء فهم كلامه وعدم تحقيق مرامه فقد عرفت ان الامر ليس كذلك ثم بعض المشاهير اورد كلام المحقق
ورده بان الكيفية المختصة بالكميات يتصف بالمساواة والمفاوتة حسب اتصاف الكميات التي هي محالها
ثم لا يكون ذلك لها بالذات فاختلافها بالعظم ومساواتها فيلزم اختلاف كمياتها التي هي معروضاتها

او مساواتها وبالعكس بل هو ذلك بعينه منسوبا اليها بالعرض لعلاقة المقارنة فكما ان السطح الناقص
عن الاخر لا يزيد عليه بالحركة في التدريج الا بعد المساوات كما استيقنته فكذلك الكيفية المختصة الموضوعة
بالمساواة والمفاوتة بالعرض والتبعية لا يزيد على كيفية اخرى ناقصة عنها الا بعد البلوغ الى مساواتها
والكمية والكيفية المتكممة بالعرض وسبيلهما في ذلك واحد ثم البسط المتوسط بين السطحين المعروضين
لشيء من الحدة والانفراج هو السطح المعروض لهيئة القائمة فاذا بلغ السطح في الدائرة الى مساواة سطح
القائمة هل يعرضه عن خاطر الخطين الغير المتقاطعين باه ولا يكاد يتوهم ذو حريزة العقل اصلا فلا يعرض
عنها البتة فيلزم ان يعرضه الهيئة التي هي القائمة قطعا وهو ممتنع هنالك فالذهاب الى الكيفية لا يجدي
اصلا على انا لو ساعدنا الذين جعلوا الزاوية من مقولة الكم والاشكال انما هو عليهم والصفرة غير متوسطة بين
الصفرة والسواد ولا واقعة في مسلك الانتقال من البياض الى السواد فان ذلك الانتقال يسالك
شيء وفي كل منهما متوسطان وفي السلوك انما يجب البلوغ الى المتوسط لا غير فلو تحقق فيها حال القائمة
المتوسط بين الحادة والمنفرجة فما ذكره من الايراد انه قد تقدم في هناك ايضا ولا ريب في وروده
وقد قيل ان بلوغ سطح زاوية الى سطح الزاوية الواقعة بين المحيط والقطر اذا وصل الى مساواة سطح القائمة
يلزم ان يكون محاطا بالخطين المستقيمين وقد عرفت انه محض المكابرة وظهر ضعفه بحيث لا يحتاج الى بيان
ثم بعد ابطاله الكلام المحقق بما ذكر اجاب عن الاشكال المذكور واختار لزوم الطفرة بما محصله بعد التهذيب
والتوضيح ان الطفرة انما هي ان يتحقق خروج عن حد ما فيه الحركة ويتحقق منهما بالحركة الذي يحتاج من دون
بلوغ الى حد يتوسطهما فاذا انضم الى مقدار ايضا مقدار ابتدأ تدريجا من غير ان ينضم اليه ولا نما هو اقل
من ذلك المقدار كانت هناك طفرة واما اذا فارق الشيء مقدارا ونال مقدارا اخر عظيما لا على سبيل
التدريج فلا يلزم ان يكون في ذلك من بعد البلوغ الى ما هو اقل منه فانه انما يرجع الى انعدام فرد من المقدار
وحدوث فرد اخر عظيم من كتم العدم ابتداء وهو عدم لا يوجب ان يكون للمسبوقة بحدوث ما هو اصغر
منه وبالجملة يجوز ان يكون لشيء مقدار ما كذراع مثلا ثم ينعدم عنه ذلك المقدار ويحدث فيه ذراعا
دفعة وايضا يجوز ان يكون له مقدار كذراع ايضا فيشرع في الحركة وانعدم عنه ذلك المقدار وفي كل
ان يعرض جزء من انات الحركة يعرض له فرد من المقدار من الذراعين فصاعدا ولا يعرض له اصلا الافراد
التي بين الذراع الى الذراعين كما فيما نحن فيه اذا الزاوية كانت لها مقدار صغير هو مقدار الحادة
فيشرع في الحركة وانعدم عنها ذلك المقدار وفي كل ان يعرض في اثناء الحركة يعرض له مقدار من مقادير
المنفرجة ولا يعرض لها مقدار القائمة التي هي الواسطة اصلا نعم اذا كان لشيء متحركا في الكم فلا يجوز

ان يتحرك مثلا من الذراع الى الذراعين من دون ان يعرض له في اثناء تلك الحركة كل فرد من المقادير التي بين
بين الذراع والذراعين بل لابد ان يكون بحيث كل فرد يعرض من الافراد له يكون بكونه فيه آن ولا يخفى
ان هذا الجواب ايضا في غاية الضعف اما اولا فلان الظاهر من طريقة الحكماء انه لا يمكن ان ينعدم فرد
صغير من المقدار عن جسم ويحصل فيه فرد صغير آخر لان مذهبهم ان تحدث المقادير والكيفيات ونحوها لا
ونحوها انما هو باعداد الحالة السابقة للحالة اللاحقة حذرا من الترجيح بلا مرجح كما يقولون ان
الهيولى لا يجوز ان يتجرد عن الصورة الجسمية لانه بعد المفارقة لابد ان يحصل لها وضع خاص مع تجردها
عن الصورة الجسمية لا يكون لها عند تجردها وضع خاص يكون مقدارا للوضع الحاصل له بعد المقارنة
فيكون حصول هذا الوضع لها ترجيحا بلا مرجح وظاهر ان المقدار الصغير ليس معدا ومرجحا للمقدار الكبير
وكذا الحال ايضا اذا انعدم مقدار صغير كالذراع مثلا عن جسم بالحركة ولو كان له في اثناء الافراد الغير المتناهية
فما ذكره فقط كيف ولو جوز ذلك لزم ان يجوز ان يكون جسم في مكان خاص وينعدم عنه ذلك الاين
الخاص ويحصل له دفعة اين آخر في مكان آخر بعيد عن ذلك المكان الاول من دون ان يقطع المسافة التي بينهما
اصلا وكان في بلدة معينة مثلا اصفهان متحركا ويحصل له بمجرد الحركة الاينية الى في اجزاء بلدة اخرى ولا
يمر بما بين البلدتين اصلا واما ثانيا فلانه لو جوز ذلك لم يبق في الصورتين فلم لا يجوز في الحركة
ايضا والفرق تحكم وتوضيحه انه اذا جوز ان يكون لجسم مقدار ذراع مثلا وانعدم عنه بسبب
في الحركة وقت كان يعرض في اثناء الحركة يعرض له المقادير التي فوق الذراعين فلا يوجد المقادير التي بين
الذراع الى الذراعين فنقول الجسم اذا فرض انه بلغ في اثناء الحركة الى ذراع مثلا فليحصل لهذا الجسم
المجهول الثاني الكم فرضنا انه كان له مقدار ذراع واذا جاز ان يكون ذلك بعد نحو عنه الحركة انعكس عنه
ذلك المقدار لو كان له بعد ذلك الافراد التي فوق الذراعين فيجوز ان يكون هذا الجسم ايضا بعد تجاوز عن
هذا الحد وشروعه في الفرد الباقي من الحركة يعرض له الافراد التي فوق الذراعين لا الافراد التي بين الذراع
الى الذراعين فظاهر انه لا مدخل في جواز ذلك لان يكون الحالة السابقة الحركة او السكون ويكون
الفرد الحاصل الذي ينعدم بالحركة حاصلا بالفعل او بالقوة ودعوى الفرق بين الامرين غير مسموع اصلا
ومخالف لما يحكم به الوجدان والبديهة واما ثالثا فلانا لو سلمنا جواز انعدام المقدار الصغير وحدوث
المقدار العظيم دفعة او في نفس الزمان على النحو الذي شرحنا وسلمنا ايضا الفرق بين الحالتين وبين
الحركة لكن نقول هذا المقدار العظيم لا يخلو اما ان يكون مشتملا على المقدار الذي في البين ولا
لم يكن مشتملا فهو ايضا يجب الطفرة في الاستحالة اذ ظاهر انه اذا كان مقدار صغير ثم حدث دفعة

مقدار وانضم اليه شيء ما اعظم مما كان فلا بد ان يتحقق المقدار الذي في البين ايضا مثلا اذا كان ذراع وحدث
دفعة مقدار وانضم اليه بحيث صار ذراعين فلا بد ان يكون ذراع ونصف ايضا حاصلا والا فرق بين الآنية
والتدريج فيما نحن فيه سوى ان التدريج يلزم ان يصل الى المقدار الذي في الوسط سابقا في صورة
الدفعة لا يلزم ذلك واما حصول الوسط فضرورية في الصورتين كما لا يخفى وبالجملة ان لم يكن شيء
فاين هذه القائمة الكائنة في الوسط فان كان يقول ان سطحها يتحقق لكن لا بهيئة القائمة بل
قوله سابقا في براده على المحقق من ان عند بلوغ السطح الى سطح القائمة لا يمكن ان يعرى عن الحد الخفية
وقد ظهر مما ذكر ان محصل هذا الجواب ان الزاوية الحادثة الواقعة بين المحيط والقطر تزول او تنعدم
بمجرد تحرك القطر ويحدث دفعة زاوية منفرجة من دون ان يحصل زاوية قائمة او ينعدم بتحركه ويحصل
قائمة ايضا وانت تعلم ان الثاني لا ينفك عن الاول ايضا اذ حصول افراد المنفرجة تدريجا بعد انعدام الحادة
يستلزم حصول منفرجة اولا دفعة فهذا الجواب يشتمل مخالفة لقواعد الحكماء ويوجب الطفرة ايضا وهو
ظاهر فهذا الجواب يضعف من جواب المحقق وهنا جواب آخر نقل عن بعض المتأخرين هو في الضعف ايضا
مثلهما وهو ان الطفرة في الحركة باعتبار انواع الحركة ينقسم الى اربعة اقسام الاول الطفرة في الحركة
الاينية الثاني الطفرة في الحركة الكمية الثالث في الحركة الوضعية الرابع في الحركة الكيفية وظاهر ان الطفرة
في الحركة الوضعية هنا مفقودة اذ الحركة الوضعية هنا غير متصورة اصلا فما لغالطة الدعوى بلزوم الطفرة
انا اراد انه يلزم الطفرة في الحركة الاينية فجوابه انه لا ريب انه لم يتحقق طفرة اينية في حركات نقاط القطر
اذ كل نقطة لم يتحرك حركة اينية لان الزاوية ليست هذه النقاط وكذا لم يتحقق طفرة اينية في جميع الخط
اعني القطر لان الزاوية القائمة الواقعة بين القطر والمحيط لا يوجد في طريق الحركة الاينية لهذا القطر بل
هذه الزاوية في طريق قوس حدثت فيها في جانب الزاوية الداخلة مثل حدثت من الدائرة ولا يمكن وقوعها
في طريق الحركة القطر المستقيم كما ان الطفرة لا تقع في طريق الحركة من العسقبة الى السواد وان اراد انه
يلزم الطفرة في الحركة الكمية ففيه انه لم يتحقق هنا متكمم متحرك في الكم اذ الزاوية نفس الكم فتزايدها
تزايد المتكمم في الكم وحركته فيه ولو سلم وجود متحرك متكمم هنا فيكون السطح او الجسم متحركا في الكم
لكن المتحرك لا يكون شخصا واحدا بل المتحرك يتبدل في كل آن فلا يوجد هنا حركة حقيقية ولا ينتقض
ذلك بحركة النمو والذبول لان بعضهم لم يدخل اصل النمو والذبول في الحركة لاشتراط بقاء الشخص
والذات في الحركة وهنا لم يبق شخص وذات فلا يتحقق حركة ايضا عند الاكثر من الحكماء يحصر الحركة
الكمية في التخلخل والتكاثف والذبول والنمو بل الزاوية لا يدخل في شيء منهما وبالجملة انما يكون الطفرة في الحركة

اذا وجد متحرك واحد شخصي متصف في كل ان بفرد من افراد مقولة الكم وهنا قد وجدت متحركات غير متناهية
يوجد كل ان فرد منها فلا يتحقق لشيء منها نسبة في الحركة الكمية وان اراد انه يلزم الطفرة في الحركة الكيفية بعينه
كما انه يلزم الطفرة في الحركة الكيفية بعينه كما انه لم يوجد هنا سطح واحد يتحرك في الكيف بل يحدث في كل آن
من حركة القطر سطح غير موجود سابقا ولا لاحقا فلا يوجد هنا حركة كيفية ولا يلزم طفرة فيها ويجاب هنا
عنه ان ما ذكره من الاين الذي يكون زاوية بعينه بين قوس المحيط بقدر القائمة لا يوجد في طرفي حركة
كل القطر بين الضعف اذ لو كانت الزاوية المنفرجة موجودة وهي اعظم من القائمة فلا محالة يجب ان يكون
القائمة ايضا موجودة اذ وجود الكل يستدعي وجود الجزء فيجب ان يمر العظم عليها لا محالة وان تمسك بان العظم
ليست جزء من المنفرجة لكون الزاوية من مقولة الكيف فرجع الى الجواب المحقق ولا يكون شيئا عليحدة فيرد
عليه ما اورد عليه ايضا ما ذكره من انه لا يوجد شخص معين يتحرك في الكم يرد عليه انه لم لا يجوز ان يفرض
جسم كان سطحه الاعلى والاسفل بقدر نصف دائرة مثلا ونفرض انه تخلخل على الجانب الذي هو طرف القطر
وبمنزلة القطر للدائرة احد راسيه ثابت والآخر متحرك فالجسم المذكور هو الشخص المعين الذي يتحرك في الكم فيجيء
الشبهة فيه واذ ظهر ضعف هذه الاجوبة الثلثة وفسادها فاعلم ان الحق عندي في الجواب عن هذا الاشكال
انه لا يلزم مما ذكروه واثبتوه من ان الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل حادة مستقيمة
الخطين ان تلك الزاوية اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين حاصلة في الخارج بحيث يحيط بها الامن كل حادة
مستقيمة الخطين في الواقع وان لم يحط بها فانه لا ريب ان احد الحواد المستقيمة قابلة للقسمة عرضا غاية
الامر ان قبولها القسمة انما هو في الوهم دون الخارج فبعضها ايضا زاوية حادة وان لم يكن محسوسا في الخارج
وعلى هذا فالزاوية القائمة التي هي اعظم الحواد بعد تحرك القطر حركة من جانب المركز يصير مثل القائمة اولا ثم
يصير اعظم منها الآن صيرورتها مثل القائمة قبل ان يصير لا انفصالا بين خطي ب ح ب ر المستقيمين
محسوسا خارجيا او بعد هذه الصيرورة يتحقق في الخارج زاوية حادة بين مستقيمين ويكون اعظم من
الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها فيكون اعظم الحواد بانضمامها اعظم من القائمة فوصولها الى
القائمة بعد تحرك القطر فهذا يتحقق الانفصال في الوهم ويتحقق زاوية واقعة بين مستقيمين مساوية
للزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها وان لم يتحقق الانفصال في الخارج ثم يحصل زاوية حادة
محسوسة بين خطين مستقيمين والحاصل ان الزوايا الفعلية لا يحدث بمجرد الحركة اذا تحرك الجسم حركة
مقدارية وكذا الخطوط والسطوح بل الكل بالقوة في اثناء الحركة وانما يحدث بالفعل اذا انتهت الحركة
الحقيقية يمكن التمييز بالفعل فيما نحن فيه اذ انتقل السطوح بالحركة خطا انتهت الحركة الى شكل يحدث فيه

زاوية مستقيمة الخطين بمثل ذلك حصلت بالقوة زاوية اصغر من ذلك مساوية للزاوية الحادثة من
الدائرة والخط المماس فيمكن ان يفصل من الزاوية الحادثة المستقيمة الخطين زاوية مساوية للزاوية المذكورة
فاذا انضافت الى الزاوية الحادثة من محيط الدائرة وقطرها حصلت زاوية قائمة وبهذا الجواب يندفع
شبهة اخرى في هذا المقام وهي ان الخط العمود الخارج من الدائرة يقع بادنى حركة في داخل الدائرة ولا
ريب في ان هذا الخط المماس كل نقطة فرضت فيه سوى نقطة التماس يكون بينه وبين المحيط فاصلة ذات
مقدار ضرورة اذ لا يمكن ان يقع التماس بينه وبين المحيط بازيد من نقطة فيكون كل نقطة غير نقطة
التماس منفصلة عن المحيط والفصل لا يمكن ان يكون بقدر الجزء الذي لا يتجزى لاستحالته فيكون ذا مقدار
بالضرورة وظاهر ان قطع المقدار لا يكون الا في زمان ففي اثناء ذلك الزمان لا بد ان يكون الخط المذكور
عند حركته الى جانب المحيط مع ثبات نقطة تماسه في اثناء المسافة التي هي خارج الدائرة وهو خلاف
ما حكم به البرهان فيلزم الطفرة والقول بان الخط المذكور بطرفيه المذكورين متى دنا ان يقطع
يكون في اثناء زمان قطعها في اثناء المسافة فيلزم اما الطفرة او خلاف ما اقتضى البرهان من كون الزاوية
المفروضة احد الحواد ووجه الاندفاع بناء على الجواب الذي ذكرناه ان مرادهم مما ذكروه واثبتوه من ان هذه
الزاوية احد الحواد كما ان ايضا احد من كل حادة مستقيمة الخطين حاصلة بالفعل بحيث يحيط بها فاذكر
في الشبهة من امكان تحقق خط بين الخط المماس ومحيط الدائرة انما هو بالقوة لا بالفعل فلا يكون منافيا
وهنا مناقضا لما ذكروه ويثبتوه ومن [illegible] هذا الجواب فاجاب باحد من الوجوه الثلثة المذكورة فقد تكلف
في دفع هذه الشبهة ايضا بتكلفات [illegible] لا يقبلها الذهن المستقيم معما باسم غياث
[illegible] دائره گردد قرين او   چون شود با مصحف جوزا کند قران   مراد از دائره در اينجا لفظ دا
است که دو ثبت [illegible] باشد وچون [illegible] قطر دائره مصطلح در حساب [illegible] ثلث [illegible]
قطر ثلث دائره است واز اين جهت چون دائره را بسيصد وشصت قسمت کرده اند هر قسمتي را جزو
درجه نام نهاده اند قطر آن از صد وبيست جزو کرفته پس هر کاه اين قسمت در حساب قطر دائره ملفوظ
اخذ شود چون لفظ دائره دويست وده است ثلث آن هفتاد است که عين مهمله باشد ومصحف آن
غين معجمه است مراد از اوج على است که ده باشد مراد از ثور دوم است که الف باشد مراد از جوزا
دوم است که باشد ومصحف آن تا مثلثه است پس چون لفظ غين با يا والف وتاء مثلثه جمع شود غياث
مى شود في بعض الاخبار ليس الذكر من مراسم اللسان ولا من مناسم القلب بل هو اول في الذاكر وثاني
في الذاكر انتظام مرثية المراد من هذا الحديث ان الذكر التام الحقيقي ليس من وظايف اللسان فقط ولا من

من وظايف القلب كذلك بل لا بد ان يدخل اولا في الذكر بعظم الذات في القلب ويخاطر ثم في الذكر على اللسان
والمحصل ان الذكر اللساني فقط من دون تذكر القلب وكذا القلبي فقط من غير تحرك اللسان ليس في كمالا
بمرتبة طلب الفائدة المطلوبة من الذكر بل الذكر الحقيقي الذي بمرتبة طلب الفوائد الباطنية والظاهرية هو
ان يكون بالقلب واللسان معا **روى** عن علي عليه السلام انه قال انا اصغر من ربي بكبيتين الظاهر انه عليه
اراد من بيتين مرتبتين والمراد من الرب اما رب الحقيقي وهو الله سبحانه او رب المجازي اعني مربيه وهو
النبي صلى الله عليه وآله فالمراد على الاول ان جميع مراتب كمالات الوجود المطلوبة حاصلة لي سوى مرتبتين هما
مرتبة الالوهية ووجوب الوجود ومرتبة النبوة فانا منحط عن مرتبة الله سبحانه بمرتبتين هما مرتبة كمال النبوة
ومرتبة كمال الالوهية فلو فرض تحققهما في مع استحالة الوصلة الى مرتبة الله سبحانه وعلى الثاني اني ادون
النبي صلى الله عليه وآله بمرتبتين هما مرتبة النبوة ومرتبة التربية والتعليم والحاصل انه اثبت لنفسه القدسية
مرتبة الولاية المطلقة التي هي جامعة لجميع مراتب الكمالات سوى مرتبة النبوة ومرتبة الالوهية ووجوب الوجود
والربوبية ثم كان جامعا لكل مرتبة وجودية وكمالية سوى هاتين المرتبتين **في دعاء عرفة** ومن
العظيمة الكاملة تعمدني فيما اطلعت عليه مني بما يتعمده القادر على البطش لولا حلمه والاخذ
بالجريرة لولا اناته **اعلم** ان كلمة لولا وضعت لامتناع الجزاء لوجود الشرط فان دخلت على شرط
محقق الوقوع افادت انتفاء الجزاء قطعا لوجود الشرط ولو دخلت على شرط مشكوك فيه لا قطع بوجوده افادت
انتفاء الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه على تقدير عدمه فقولنا انه يقدم على الضرب لولا حلمه لو كان
حلمه مشكوكا فيه يكون منطوقه انه يقدم على الضرب لو لم يكن حليما ومفهومه انه لا يقدم على الضرب لو كان
حليما بمعنى ان حلمه يمنعه عن الضرب وذلك لانه قيد لكن بقول لولا انه تعلق بالقادر وكان مفهوم الكلام
يكون المعنى تعمدني بعفو يتعمده من يقدم على البطش لو لم يكن حليما بمعنى ان حلمه يمنعه عن البطش بحيث
كانه لا يقدر عليه فان لكونه حليما فليكن تعمده تعمد من لم يقدر على البطش فمراده طلب العفو المطلوب
هنا لا ابتناء على عدم تقدمه على البطش لكونه حليما اذ المراد ان عملك ينبغي ان يكون مثل عمل من لا يقدم على
البطش مع الحلم لا تقدر على البطش وبما ذكر ان الشرط هنا من قبيل الثاني اعني غير محقق الوقوع وانه
كان متعلقا بقوله يتعمده كان المعنى تعمدني بالعفو الذي يتعمده القادر على البطش لو لم يكن حليما بان
لا يكون باعثه على العفو حلمه بل عفو لعلة به بالمعفو عنه وعدم اعتنائه بالشدة حقارته وهوانه
وعدم اهليته للالتفات اليه بالتعذيب فحاصله ان عفوك عني ينبغي ان يكون مثل عفو من يقدر على
البطش ولا يكون حليما ومع ذلك يعفو لكثرة لطفه ورحمته بالمعفو عنه او لعدم اعتنائه به لا مثل عفو

[illegible] لا انه ابطشا مع الحلم

من يعفو بحلمه لانه يتوهم بجاوزته عن حد الحلم او لان رحمتك اوسع من ان تريد الانتقام مني فتمنعك عن ذلك
وانا اذل واحقر من ان تلتفت الي بالانتقام فيمنعك عنه حلمك **اشكال حكمي** وهو ان الحكماء متفقون
على امتناع الخلاء الذاتي ومع ذلك صرحوا بان الفلك الحاوي يكون مع جوهر عقلي هو علة للفلك المحوي
متقدم عليه بالذات فيلزم ان يجامع المتقدم متقدم فيلزم من تقدم الحاوي عليه وجود الخلاء والجواب ان مع
المتقدم بالزمان متقدم واما مع المتقدم بالذات فليس متقدما بالذات كما ان ما مع العلة ليس بعلة ولهذا
هذا التقدم اي تقدم العقل على الفلك المحوي لا باعتبار الذات فلا افلاك بل الاجسام كلها بما هي
متكثرة فيما الوجود بلا تقدم وتاخر بينها بالذات فالعقول العشرة بعضها عن بعض بالتقدم الذاتي
ثم يصدر عن الجميع الافلاك والعناصر في مرتبة واحدة اي يصدر عن كل عقل فلك معين على النحو المشهور بين
القوم من دون تقدم لبعضها على بعض فلكل عقل سابق تقدم ذاتي على العقل المتاخر عنه وللجميع تقدم
ذاتي على الاجسام التي كلها في مرتبة واحدة من دون تقدم وتاخر بينها فالمراد بكون الفلك الحاوي مع العقل
الذي هو علة المحوي هو ان كليهما صادران عن عقل واحد لا انه يلزم ان يكون صدورهما في مرتبة واحدة بل مع
العقل متقدم بالذات على صدور الفلك الحاوي ثم النظر الدقيق يقتضي عدم التفاوت بين تقدم ذاتي
واحد وتقدمات ذاتية كثيرة فتقدم العقل الاول على العقل العاشر او على الاجسام كتقدمه على العقل
الثاني في ان ملاك التقدم هو العلية وفي اختصاص التقدم في التقدم في مرتبة الذات من دون تفاوت فيهما
بالزيادة والنقصان في التقدم في الخارج الزمان **في الكافي** باسناده عن مولانا الصادق عليه السلام قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا جلب ولا جنب ولا شغار في الاسلام والشغار ان يزوج الرجل ابنته
او اخته ويتزوج هو ابنة المتزوج او اخته ولا يكون بينهما مهر غير تزويج هذا هذه وهذا هذه **اعلم**
ان الجلب والجنب يكونان في شيئين احدهما في الزكاة بان لا ياتي المصدق القوم في مياههم لاخذ صدقاتهم
بل يامرهم بجلب نعمهم اليه او يجنبها اي يخرجها والثاني في السباق وهو ان يتبع الرجل فرسه فرسا يجلب
عليه ويصيح حثا له على الجري او يجنب فرسا الى جنبه اذا صاح به اسبقه وان يجنب فرسا الى فرسه الذي يسابق
عليه فاذا فتر المركوب يتحول الى المجنوب [illegible] قبل الجنيب في الزكاة وهو ان
يجنب [illegible] بالراي [illegible] الى الابعاد [illegible] **باسم**
[illegible] الاصبا شمسا [illegible]
[illegible]

شود دو چو خطا انبوح انزنابل شود بونس بشنو **روى الشيخ** ره فى التهذيب باسناده عن ابن محبوب

هو باسناده عن عمر بن يزيد قال قال ابو عبد الله اذا اخفت الشهرة فى التكاءة فقد يجزيك ان تضع يدك على

الارض ولا تضطجع فاومى باطراف اصابعه من كفه اليمنى يوضعها على الارض قليلا وحكى ابو جعفر ذلك

بيان المراد من التكاة هى الضجعة على اليمين مستقبل القبلة من دون نوم بعد نافلة الفجر ذاكرا لله

وهى عندنا من السنن المؤكدة كقوله سبحانه الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم والعامة يسمونه

النوم بين النافلة صلوة والفجر ولما كانت الضجعة المذكورة من شعار الشيعة فاشار الامام عم الى انك

اذا كنت فى تقية وخفت ان تشتهر بالتشيع لاجل ايقاع الضجعة فضع مكان الاضطجاع اطراف اصابعك

من كفك اليمنى على الارض هكذا والمستتر فى قول الراوى فاومى يعود الى ابى عبد الله والمراد بابى جعفر

محمد بن بعض انه حكى الايماء وقوله وحكى ذلك يحتمل ان يكون من كلام صاحب التهذيب ويحتمل كونه من كلام الخبر

عبيد الله او غيره من الوسائط بين صاحب التهذيب وبين ابن محبوب كاحمد بن يحيى العطار **قال الله**

سبحانه فى سورة الكهف سيقولون ثلثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب

ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم ان قيل ما الوجه فى تخصيص الجملة الثالثة بالواو قلنا الوجه فيه

ان فائدة هذا الواو تاكيد لصوق الصفة بالموصوف والدلالة على ان اتصافها بها امر ثابت مستقر فان هذه

الواو تدخل على الجملة الواقعة حالا عن المعرفة نحو جائنى رجل ومعه آخر وجائنى زيد ومعه غلام فهذه الواو

يؤذن بان قول الذين قالوا سبعة وثامنهم كلبهم قول صادر عن علم لا عن رجم بالغيب ولذلك عطف على هذه الجملة

لم يذكر بعدها رجما بالغيب رجما بالخبر الخفى واتيانا به نحو ويقذفون بالغيب اى يأتون به ووضع

الرجم موضع الظن بالجملة هذه العبارة استعارة وهو من تشبيه المعقول بالمحسوس شبه اخراج الكلام

عن الذهن باخراج السهم عن القوس **قال الله سبحانه** فى سورة آل عمران قد كان لكم آية فى

فئتين التقتا فئة تقاتل فى سبيل الله واخرى كافرة يرونهم مثليهم رأى العين الفئتان هما

الرسول صلى الله عليه وآله ومشركو مكة يوم بدر وقوله تع يرونهم اى يرى المشركون المسلمين مثلى

المشركين او مثلى المسلمين فان قيل هذا مخالف لقوله تع فى سورة الانفال ويقللكم فى اعينهم

فانا القصة واحدة مع ان الاية الاولى تفيد ان الله سبحانه ارى المسلمين فى اعين المشركين اكثر مما كانوا

عليه فى الواقع والثانية تدل على انه تع اراهم اقل مما كانوا عليه فى الواقع قلنا انهم قللوا اولا فى اعينهم

حتى اجترءوا عليهم فلما التقى الفئتان كثروا فى اعينهم حتى غلبوا فكان التقليل والتكثير فى حالين مختلفين

شعر عربى قالى ابى جعلنا سوفا ولست ادرى سوفا وقالى ادرى سوفا ولا جلب هذا الشعر [illegible]

حديث

بيان الرقيم

ايضا

شعر عربى

عنحله من المشكلات والظاهر ان الجالب فى الموضعين بالجيم لا بالحاء بمعنى المجلوب وسوفا الاول بفتح السين

مصدر سفه حذوه وسوفا الثانى بالثاء المثلثة بضم السين بمعنى المعروف من الرواج المغرى على الجمع

شافى سوفا ولا ادرى ولعاله قال ادرى الرواج لا يوجد مجلوب فى الغرض انه فيه العالم من العلماء كالبو

طالب لا يكون نكاسدا وغير يوجد طالب العلم ولا يوجد علم مجلوب لى لا يوجد العلماء **شمس الدين**

شهرزورى در تاريخ الحكما وغيره نيز نقل كرده اند كه در زمان افلاطون وبا پيدا شد مردم نا

مذبح معبد بشكل مكعب وحى رسيد كه از اين بلا آن عصر كه تضعيف اين مذبح كنند تا وبا دفع شود

ايشان ندانستند كه مذبح مثل آن بسازند بازياده شد صورت بان بنى عرض كردند وحى آمد كه اينها

مثل آن مذبح ساختن نيست بلكه تضعيف مكعب است ايشان از افلاطون كرده اند گفت

شما را ندانستيد هندسه بود وخشنو شما را بايستى تنبيه نمود و گفت هرگاه استخراج دو خط

بر نسبت متناسب توانند كرد مقصود حاصل شود **ومخفى نماند** كه تضعيف مكعب نيست كه مثل ان را بر

طول يا بر عرض يا بر عمق آن علاوه كنند زيرا كه در اين صورت بعد از ضم مكعب نخواهد بود بلكه مضعف

ان عبارتست از انكه مثل ان را بر سبيل توزيع ومساوات علاوه كنند باينكه هر يك از ابعاد مكعب ثلثه

فلكه از مثل ان را بر سبيل توزيع ومساوات بطريق انطباق بيفزايند بحيثيتى كه بعد از انضمام مجموع

مثل بر مكعب ثانى باشد وابن معنى متحقق نميشود مگر اينكه تحصيل خطى شود كه هرگاه مكعب ثلثه بر

ان بنا شود اينكه ضعف مكعب اول باشد وابن خط عبارتست از خط اول از دو خطى كه استخراج شده

باشد با شرط وسط دو خط بر نسبت واحده يعنى نسبت اول بثانى مثل نسبت ثانى بثالث وثالث برابع

باشد كه ابن دو خط در نسبت وسط دو خط اول ورابع باشد مثلا هرگاه خط اول را دو ذرع

فرض كنيم وخط دوم را چهار ذرع وخط سيم را هشت ذرع وخط چهارم را شانزده ذرع شكل گردد

بود كه نسبت خط اول يعنى ٢ بخط دوم يعنى ٤ چون نسبت دوم يعنى ٤ بسيم است يعنى ٨ وچون نسبت

سيم است يعنى ٨ بچهارم يعنى ١٦ كه هر يك از نسبتها نسبت تضعيف است ٢ و ٤ بر نسبت واحده اند

٢ و ٤ او در نسبت وسط ٢ و ١٦ اند زيرا كه معنى وسط نسبت بودن

دو خط در ميان دو خط ديگر ومعنى وسط در نسبت بودن دو خط در ميان دو خط ديگر آنست كه

نسبت اول بدوم چون نسبت دوم بسيم وسيم بچهارم باشد همچنانكه معنى بودن يك خط در ميان

دو خط آنست كه نسبت اول بدوم چون نسبت دوم بسيم باشد وبالجمله هرگاه دو خط بوضع

مذكور استخراج شود وچهار خط حاصل شود كه نسبت اول بدوم وچون نسبت دوم بسيم وچون [illegible]

سیم بچهارم باشد خط نقطه طول منبع موجود باشد خط چهارم ضعف آن باشد مکعبی که بر خط
دوم بنا شود ضعف مکعبی خواهد بود که بر خط اول بنا شود یعنی ضعف منبع موجود خواهد بود
که بعرض مکعب موضوع بر خط اول است زیرا که همچنانکه مذکور شد چون نسبت اول بثانی مثل نسبت ثانی
بثالث و نسبت ثالث برابع است پس نسبت اول برابع بنا بر صدر مقاله خامسه اصول نسبت اول برابع چون نسبت
اول بدوم باشد مثلثه بالتکریر یعنی نسبت اول بدوم سه مرتبه بعنوان اضعاف مکرر شود نسبت
اول بچهارم حاصل شود همچنانکه در مثال مذکور هرگاه نسبت ۲ بر ۴ که نصف است سه مرتبه مکرر
شود و بگوئیم نصف نصف نصف نسبت ثمن حاصل میشود که نسبت ۲ بر ۱۶ است و نظر بشکل لواز
مقاله یازدهم اصول نسبت هر مکعبی بمکعب دیگر مثل نسبت ضلعی است از احدهما بنظیر آن ضلع از
دیگری مثلثه بالتکریر و نسبت خط اول بثانی مثلثه بالتکریر همان نسبت اول است برابع و نظر بشکل مذکور
باید همین نسبت محفوظ باشد مابین دو مکعب که بر خط اول و ثانی موضوع باشند پس نسبت مکعبی که
بر خط اول عمل شده یعنی منبع بر مکعب موضوع بر خط دوم همان نسبت خط اول است بچهارم که عبارت
است از نسبت خط اول مثلثه بالتکریر پس چونکه مفروض است که خط رابع ضعف خط اول است
باید که مکعب موضوع بر خط ثانی نیز ضعف مکعب موضوع بر خط اول باشد پس معلوم شد که تو
ظم بر خط وسط بچه است که چون نسبت خط اول باین خط وسط که خط دوم است مثلثه بالتکریر
مساوی است با نسبت خط اول بچهارم که مساوی است با نسبت مکعب خط اول با مکعب خط وسط پس
از این ثابت میشود که هر نسبتی که اول بچهارم دارد باید همان نسبت را مکعب موضوع بر خط اول با
مکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد پس هرگاه خط اول نصف خط چهارم باشد همچنانکه
مفروض است باید مکعب موضوع بر خط وسط باشد و از آنچه مذکور شد محقق شد که باید نسبت
ثانی بخط اول دوم باشد که هرگاه این نسبت را مثلثه بالتکریر اخذ کنیم نصف یا ضعف حاصل شود
یعنی نسبت اول را بدوم مثلثه بالتکریر بگیریم نصف حاصل شود و هرگاه بر عکس یعنی نسبت دوم
باول را مثلثه بالتکریر بگیریم ضعف شود تا مساوی نسبت اول بچهارم شود و معلوم است
که این نسبت بدون کسر نمیشود پس مثالی که ابتدا فرض شد از فرض کردن خط اول دو ذرع و
دو ثلث ذرع و سیم ۱ ذرع و چهارم ۴ ذرع از قبیل تقریب نیست زیرا که در مثال مذکور
خط اول ثمن خط چهارم است نه نصف و ایراد آن مثال بجهت مجرد تصویر کیفیت وسط بودن دو
خط در میان خط دیگر مساوی بودن نسبت اول بدوم مثلثه بالتکریر با نسبت اول بچهارم بود در مثال

اولی نیز نصف مکعب موضوع بر خط سه

ان درجه که از قبیل ما نحن فیه باشد تا مشغله است تا منجر بکسور و کسور کسور چند میشود که اخراج
ان در نهایت صعوبت است چون این مقدمات معلوم شد میگوئیم از جمله استخراج خطین متناسبین
دو خط بر نسبت واحده ببرهان هندسی طرق متعدده است و از جمله طریقه ایست که بعض افاضل
ایراد نموده و بیان آن بر سبیل توضیح اینکه خط آب را طول منبع فرض میکنیم و خط آج را ضعف
آن فرض میکنیم بنحوی که زاویه آ قائمه باشد پس تتمیم سطح آب دج را میکنیم بنحوی که متوازی
الاضلاع باشد بشکل [illegible] از مقاله اول اصول و قطر آد را وصل میکنیم و آن را بر نقطه ط تنصیف میکنیم
و اخراج میکنیم دو خط دج دب را باستقامت الی غیر النهایه پس کناره مسطره بر نقطه ط میگذاریم و
تحریک میکنیم بجانب خطین مخرجین بنحوی که ملاقات کند خط دب مخرج را بر نقطه ه و دج مخرج را بر نقطه
و خطین ط ه ط ز مساوی شوند و حاصل شود در طرف دج زیادتی جز و در طرف دب زیادتی
به و هر چند این مقدمه برهانی نیست لکن اهل علم بنا چنین میکنند و برهان هندسی نیز میتوان ثابت نمود
پس میگوئیم آب به جز آج چهار خط متوالی اند بر نسبت واحده یعنی نسبت آب بر به است بر جز
جز و چون نسبت جز بر آج است و دو خط به جز دو خطی است که در میان خطین آب آج بر نسبت
واحده اخراج نموده ایم و برهان بر این آنکه قطر به ج را وصل میکنیم و لا محاله بنقطه ط که در زیر
بنقطه ط نگذرد تا ما بین ط و آ یا ما بین ط و د واقع میشود و فرض میکنیم که موقع آن نقطه ک خواهد
بود و بهر حال لازم می آید بسبب آنکه زاویه آ قائمه است جمیع خطوط سطح آب دج متوازی الاضلاع
بشکل [illegible] از مقاله اول اصول که هرگاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود دو زاویه داخله که در یک
آن خط باشند دو قائمه از مقاله است جمیع زوایای آن سطح قائمه خواهند بود پس بشکل عروس
مثلث اده مربع قطر اد مساوی دو مربع اه ده خواهد بود و همچنین در مثلث به ج مربع
قطر به ج مساوی دو مربع به جز خواهد بود و چونکه خط اج مشترک است و خط اه مساوی
خط ب د است بشکل از مقاله اول هذا دو قطر اد به ج متساوی خواهند بود پس هرگاه این
دو قطر اد به ج متساوی خواهند بود پس هرگاه این دو قطر بنقطه آ ملاقات نکنند و بر نقطه
ک ملاقات کنند فرض میکنیم نقطه ک در ما بین ط و د است میگوئیم در دو مثلث ک ب
جز و ضلع ب د آج متساوی اند و زاویه ب د ک و زاویه اج ک متساوی اند و زاویه ک و ب است شکل
از مقاله که هرگاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود دو زاویه متبادله متساوی اند پس لازم می آید بشکل
شش از مقاله اول اصول که ضلع دک مساوی ضلع اک باشد و این خلاف است زیرا که لازم می آید که

کز ج ه ط است مساوی آن باشد که ا ط است از زاویه ح حال آنکه بفرض ه ط و ا ط متساوی بودند
و همچنین صورتیکه ما بین ط و ا واقع شود پس لا محاله دو قطر ب ج و ا ج بر نقطه ط ملاقات خواهند
کرد پس از نقطه ط عمود ط ح بر خط ه ز اخراج میکنیم و لا محاله آنرا تنصیف میکند بر ح ح ه زیرا که در
دو مثلث ط ه ح ط ز ح دو زاویه ح قائمه اند پس مربع ط ه مساوی دو مربع ط ح ح ه و همچنین مربع
ط ز مساوی دو مربع ط ح ح ز خواهد بود و مربع ط ح مشترک است و ط ه مساوی ط ز است
بجهة اینکه سه ضلع مثلث ب ز ه مساوی سه ضلع مثلث ا ز ه است پس لا محاله زاویه ا ز ه مساوی
زاویه ب ز ه خواهد بود پس دو زاویه که فراویر که ط ز ط ه باشد مساوی خواهند بود پس هرگاه ط
ز ط ه متساوی باشند باقی میماند مربع ح ز مثل مربع ح ه پس خواهد ح ز منصف ه ز پس میگوئیم
که سطح د ز که خط است با زیاده در ز ح که زیاده است با مربع ح ه ز ح که نصف خط است مثل مربع ح
است که نصف است با زیاده بشکل ششم از مقاله دوم اصول پس مربع ح ط را مشترک میسازیم یعنی بلا
مرتبه بود و سطح د ز در ز ح با مربع ح ه و یکمرتبه دیگر مربع ح ط مساوی میکنیم پس سطح د ز در
ز ح با مربعین ح ه ح ط یعنی با مربع ه ط بشکل عروس مثل مربعین ح ز ح ط یعنی مربع ز ط است بشکل
مذکور پس عمود ط ح را بر خط د ب اخراج میکنیم و لا محاله آنرا تنصیف خواهد کرد بر ب بنا مذکور و
میگوئیم سطح د ه که خط است که زیاده است با مربع ح ب که نصف خط است مثل مربع ح ه
است که نصف است با زیاده بشکل مذکور پس مربع ح ط را مشترک میدهیم
یعنی یکمرتبه بود و سطح د ه در ه ب با مربع ح ب و یکمرتبه دیگر
ح ه مساوی میکنیم پس سطح د ه در ه ب با مربعین
ح ب ح ط یعنی با مربع ب ط بشکل عروس یعنی
ح ط نظر بعض نسخه های مثل مربعین
ح ه ح ط یعنی ط ه است
بشکل مذکور یعنی
ز ط نظر
بفرض تساوی پس بعد از اسقاط مشترک سطح د ز در ز ح مثل سطح د ه در ه ب است و با بدال خطین
ثابت بود از خامسه صدر بعلاوه جواز تساوی نسبت د ز به د ه مثل نسبت ه ب به ز ح است
نسبت د ز به د ه مثل نسبت ا ب به ب ج است بشکل دوم از مقاله ع پس نسبت ا ب به ب ج مثل نسبت ه ب

به ز ح است و مثل نسبت ز ح به ح ا به ح ه و ا ه مذکور و هو المطلوب بعد از این چون خواستیم در ابتدا الکتاب
بیان شد میگوئیم که بحکم مقاله خامسه نسبت ا ب که خط اول است به ه ح که رابع است چون نسبت
اول است به ب ه مثلثه بالتکریر و بر اول از اصول نسبت مکعب موضوع بر خط ا ب بمکعب
موضوع بر خط ب ه باز مثل نسبت ا ب است به ب ه مثلثه بالتکریر پس نسبت مکعبین بیکدیگر
بعینها مثل نسبت خطین است یعنی خط اول و چهارم لیکن مفروض است که نسبت خطین نسبت
تضعیف است یعنی خط ا ب مضعف ا ح و ا ح ضعف است پس باید مکعب ا ب نیز ضعف مکعب
و مکعب ب ه ضعفان باشد پس معلوم شد که موقوف بر خط ب ه وسط است که چون نسبت
خط اول با این خط مثلثه بالتکریر مشابه است با نسبت خط اول با خط چهارم و مشابه است با نسبت
مکعب خط اول و مکعب خط وسط پس از این ثابت میشود که هر نسبتی که خط اول با چهارم دارد
داد همان نسبت را مکعب موضوع بر خط اول بمکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد پس
هرگاه خط اول ضعف خط چهارم باشد بفرض باید مکعب موضوع بر خط اول نیز ضعف مکعب
موضوع بر خط ثانی باشد و هو المطلوب چونکه مکعب است که سطوح آن متساوی باشند
پس استخراج یکخط که طول منتج فرض شده کافیست زیرا که هر یک از طول و عرض و عمق یعنی بر
این خط خواهد بود و از آنچه مذکور شد محقق شد که باید نسبتی میان خط اول و دوم باشد
که هرگاه این نسبت را مثلثه بالتکریر بکنیم بنصف یا ضعف شود هرگاه نسبت ا ب با ب ه
مثلثه بکنیم بنصف شود و هرگاه برعکس یعنی نسبت ب ه را با ا ب بکنیم ضعف شود و معلوم است
که این نسبت بدون کسر نمیشود **فی بعض الاخبار الصادقة** کل شیء فی القرآن و فضلنا
بالجبار بجهت ما شاء و کل شیء فی القرآن من لم یجد کذا فعلیه کذا فالاول الخیار ای الخیرة و الحری بالاجتناء
ای هو الخیر الذی یلزم ان یختار و الثانی بدل اضطراری **قال رسول الله** اعطیت السبع
الطول مکان التوریة و اعطیت المئین مکان الانجیل و اعطیت المثانی مکان الزبور و فضلت بالمفصل
ثمان و ستون سورة و هو مهیمن علی سایر الکتب التوریة لموسی و الانجیل لعیسی و الزبور لداود و المراد
المراد بالسور الطول کصرد و هی السبع الاول بعد الفاتحة الی ان بعد الانفال و البراءة واحدة کما
صرح به جماعة او السابع سورة یونس و المثانی هی السبع التی بعد هذه السبع سمیت بها لانها
ثانیها و احدها مثنی مثل معنی و معنی و قد یطلق المثانی علی سور القرآن کلها طوالها و قصارها و
اما المئون فهی من بنی اسرائیل الی سبع سور سمیت بها لان کل منها علی نحو من مائة آیة کذا فی بعض التفاسیر

قوله فالاول الخیار

وفي القاموس المثاني القرآن او ما ثني منه مرة بعد مرة او الحمد او البقرة الى براءة او كل سورة دون الطول ودون
المائتين وفوق المفصل او سورة الحج والنمل والقصص والعنكبوت والنور والانفال ومريم والروم
ويس والفرقان والحجر والرعد والسبأ والملائكة وابراهيم وص ومحمد ولقمان والصف والزخرف والمؤمن والسجدة
والاحقاف والجاثية والدخان والاحزاب **وقال ابن الاثير** في نهايته في ذكر الفاتحة هي السبع المثاني سميت بذلك
لانها تثنى في كل صلوة وتعاد وقيل المثاني السور التي تقصر عن المائتين وتزيد على المفصل كان المائتين جعلت
مبادي والتي تليها مثاني **اقول** ما ذكره اولا في تفسير السبع المثاني وجه التسمية بعينه مروي عن الصادق
ان القول الجزء اوفق بهذا الحديث بل المستفاد منها ان المثاني ما عدا الثلث الاخر وكانه من الالفاظ المشتركة
فلا تنافي **روى في قرب الاسناد** بسند صحيح عن البزنطي قال قلت للرضا ان رجلا سمع اخي
انا اقول ان مروان بن محمد لو سئل عنه صاحب القبر لم يكن عنده منه علم فقال الرجل انما عني ابو بكر و
عمر فقال قد جعلهما في موضع ضدا **اقول** المراد بمروان الحمار والمراد من الخبر ان البزنطي
قال للرضا عليه السلام ان رجلا من الغلاة يسمع حين كنت اقول انه لو سئل صاحب القبر يعني رسول الله صلى
الله عليه وآله عن سلطنة مروان الحمار من جملة بني امية الذين كانوا ينزون على المنبر كالقردة ويضل الناس
ابغض لما كان عند النبي علم منه ومن سلطنته لانه لم يكن في عداد احد لما قلت هذا الكلام قال الرجل
عني في نفسه ان هذا عني بصاحب القبر ابا بكر وعمر فقال الرضا عليه السلام ان هذا الرجل في موضع غال
ومكانه وضع حيث خصصهما بانه لو سئلا عن هذه القضية لم يكن عندهما علم لاجل ان مروان
ليس في عرضهما اذ يظهر من كلامه انهما يعلمان كل شيء مع انهما لم يكونا من اهل العلم بالاشياء فهذا الرجل
قد جعلهما في غير موضعهما **في بعض الادعية النبوية** اكرمنا بهوان من شئت من خلقك
ولا تهنا بكرامة احد من اوليائك **اقول** بيان معنى هذه الفقرة يتوقف على مقدمة وهي انه
قد ورد في بعض الاخبار ان الله قد هيأ لكل عبد من عبيده مقاما في الجنة ومقاما في النار فمن صار
من اهل الشقاوة يعطى مقامه في الجنة غيره ممن صار مستحقا للكرامة ومن دخل في حزب المتقين
وصار من اهل السعادة يعطى مقامه في النار غيره ممن صار من اهل الشقاوة فاذا عرفت ذلك فمعنى الدعاء
اكرمنا لاجل هوان من شئت من خلقك بان تعطينا مقامه في الجنة اي من صار من اهل الشقاوة وحق
ان تهينه وتعطي مقامه غيره فاعطنا مقامه واكرمنا بذلك ولا تهنا لاجل كرامة احد من اوليائك
بان تنزله لاستعداده للكرامة والاحسان ان تعطيه مقام احد من اهل الشقاوة في الجنة ونغصبه
منها فتهيننا بجهة اكرامه ولا ريب انه ليس في هذه طلب لاهانة الغير وجعله من اهل الشقاوة حتى انه لا

يليق برتبة الامام بل المراد ان بعض من صار من اهل الشقاوة لاستعداده وسوء عمله وان تنزله ان
يعطى مقامه احدا فاعطنا مقامه حتى نزيد في مقاماتنا في الجنة **في عبارات بعض المجتهدين**
اذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى بالانثى وجب الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى **اقول**
وذلك لان الخنثى ان كان ملحقا بالرجل فوطئه بالانثى يوجب غسله وان كان ملحقا بالانثى فوطء
الرجل معه يوجب غسله فعلى التقديرين يجب على الخنثى الغسل واما الرجل والانثى فلا يجب على احد
منهما الغسل اما على الرجل فلاحتمال كون الخنثى رجلا فمقاربة الرجل الرجل في الغير يعني الانزال
لا يوجب الغسل واما على الانثى فلاحتمال كون الخنثى امرأة ومقاربة المرأة للمرأة لا يوجب الغسل
قلنا اي احتمال عدم وجوب سبب الغسل بالنظر الى كل منهما يسقط الغسل عن كل منهما لان الاصل عدم
التكليف الى ان يقطع بثبوته **روى في العيون** وغيره من كتب الاخبار عن علي بن موسى الرضا عليه السلام
عن ابيه موسى بن جعفر عليه السلام ان سليمان لما بلغ وادي النمل وقالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم
الخ وطلبه سليمان بل الى داود فقالت النملة فلم تبقى جمع وما سمي علي جرو واسم ابيك داود قال
سليمان ما لي بهذا علم قالت النملة لانه داوى جرحه بود فسمي داود وانت سليمان ارجو ان تلحق
بابيك الحديث **اقول** الذي ذكرته النملة يحتمل وجوها **الاول** وهو الاظهر ان المعنى ان بالنسيان
ارتكب ترك الاولى وصار قلبه مجروحا بذلك فداواه الله تعالى بمحبته ولذا سمي داود اشتقاقا من الدواء
بالود وانت لما لم ترتكب ترك الاولى بل انت سليم منه فسميت سليمان مخصوصا بالعلتين للتسمية
علة الزيادة اسمك على اسم ابيك ثم لما كان كل منهما موهما لكون سليمان افضل من ابيه دفعت
ذلك بان ما حصل له لم يصر سببا للنقص بل صار سببا لكمال محبته وتمام مودته وارجو ان تلحق بابيك
في ذلك **الثاني** ان المعنى ان اصل الاسم كان ذا وجرحه بود وهو اكثر حروفا من سليمان بكثرة الاستعمال
داود ثم دعا له ارجو ان تلحق بابيك في الكمال والصفة **الثالث** ان المراد ان هذا الاسم مشتمل
على سليم وماخوذ منه والسليم قد يستعمل في الجريح كاللديغ تفاؤلا بسلامته وانت سليم من البلايا
التي حصلت لابيك بعد جرحه ومحنته لترك الاولى فلهذا سميت سليمان فالحروف الزائدة للدلالة على عدم
الجرح فكان الجريح يدخل في البدن او النفس يحصل الخلقة كانه في الاسم حرف زائد للدلالة على ذلك وفيه
معنى لطيف وهو ان قضية الزيادة في الاسم الدالة على الزيادة في المسمى ليست مما يتعلق به الاسم فلعله
كالابل قد يكون الزيادة لغير ذلك **الرابع** ما يفهم مما عبر الصدوق ره في الباب ان داود الجرح فيه
حيث قال باب العلة التي من اجلها دعي داود وما اسم سليمان حروفه اسم ابيه داود فلعل دعوة فهم الجرح على

المعنى انك لما كنت سليمان اردت بان يشتمل اسمك على السلامة ولما ابوك داود داوى جرحه بالود
وصفا كاملا فعبد الله اراد الله بقم ان يكون في اسمك حرف من حروف اسمه لتلحق بحرمه الكمال فقيل لابيك الالف
فقابلته لتمام التركيب وصحته من النون فصار سليمان ولا يكن السليم كافيا للدلالة على السلامة فلذا
زيد حروف اسمك على حروف اسم ابيك ولو كان في الخبر من حروف اسم ابيك كما في بعض النسخ كان الصواب
بهذا المعنى وهو كذا ارجو ان تلحق بابيك اي تبلغ الزيادة فيلتحق تميما وكناية على انه انما زيد لذلك ولا
يخفى بعده هذا وقال الثعلبي في تفسيره ورايت في بعض الكتب ذكر حكاية النملة سؤالا وجوابا ثم قال
حين قالت النملة هل علمت لم سمي ابوك داود فقال لا قال لانه داوى جرحه بود ثم قال هل تدري لم سميت
انت سليمان قال لا قالت لانك سليم وانما اوتيت هذا او ثبت لسلامة صدرك وان لك ان تلحق بابيك ثم انسب
الى امير المؤمنين عليه السلام عينان عينان لم يكفهما قلم وفي كل عين من العينين عينان نونان
نونان لم يكفهما دم وفي كل نون من النونين نونان اقول لم اعثر على بيان لهذا الشعر المنسوب
الى مولانا امير المؤمنين عليه السلام بخط بعض الافاضل المشاهير وقد اورد بعض الاعلام في بيان معناه
ما لا يستفاد منه معنى محصل وما يخطر بالبال في بيانه هو ان العين اشارة الى الابداع المعبر عنه بقوس
النزولي وبالسلسلة الطولية والنون اشارة الى التكوين المعبر عنه بالقوس الصعودي والسلاسل
العرضية والمراد ان للواجب تعالى ابداعين ابداع المجردات وابداع الماديات والاول ينقسم الى ابداع
العقول وابداع النفوس والثاني ينقسم الى ابداع الاجسام الفلكية وابداع الاجسام العنصرية وله
ايضا تكوينات تكوين ما ليس له ادراك وشعور وتكوين ما له الادراك والشعور والاول ينقسم الى
تكوين الجماد وتكوين النبات والثاني ينقسم الى تكوين مدرك الكلي والجزئي وهو الانسان وتكوين مدرك
الجزئي فقط وهو غيره من الحيوانات ولنا ان نقول الاول ينقسم الى تكوين الاجسام المركبة وتكوين
اعراضها والثاني الى تكوين النفوس وتكوين القوى او نقول الاول ينقسم الى تكوين اجسام لا يتعلق بها
قوة مدركة اصلا وهي الاجسام الجمادية والنباتية وتكوين اجسام تتعلق بها قوة مدركة وهي الاجسام
الحيوانية والنباتية والثاني الى مدرك الكليات وهو النفس الناطقة الانسانية والى مدرك الجزئيات
وهو القوى الجزئية الانسانية والحيوانية ثم قوله لم يكفهما قلم ولم يكفهما دم اشارة الى ان كل واحد
من الابداعين والتكوينين مما لا يمكن من احد غير واجب الوجود القيوم للكل في الكافي
عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخالط اهل المروة من الناس وقد اكتفي بالدهن من الجمعة
فامتسح به كل يوم فقال لا احب لك ذلك فقلت يوم ويوم لا فقال لا احب لك ذلك فقلت يوم ويومين

لا فقال الجمعة الى الجمعة يوم ويومين اقول يوم في المواضع مرفوع بالابتداء وخبره محذوف اي يكون
المسح به يوما ويمسح ويومين في الموضعين منصوب على الظرفية او الكل مجرور بتقدير في والاصوب
بقاء الحذف الالف من اخر اليوم من مسامحة الكاتب في رسم الخط وفي اخر الحديث ان المحبوب ان
تدهن في كل اسبوع مرة او مرتين روى جرير عن الصادق عليه السلام قال ان لله ملكا يكتب سرف
الوضوء كما يكتب عدوانه اقول المراد بالسرف صرف الماء اكثر مما ينبغي فيما حده الله وبالعدوان
التجاوز عما حده الله كغسل الرجلين مكان المسح ورد في الحديث من طريق الخاصة والعامة
عن رسول الله صلى الله عليه واله نية المومن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله ورواه في الكافي
بكل اجزائه بزيادة وكل عامل يعمل على نيته وعليه اشكالان مشهوران احدهما ان الجزء الاول ينافي
ما في الاخبار عنه افضل الاعمال احمزها اذ العمل احمز من النية وايضا ورد اخبار كثيرة ان المؤمن اذا هم
بطاعة كتبت له حسنة واحدة واذا فعلها كتبت له عشر حسنات وهذا صريح في ان العمل افضل من نيته وثانيهما
ان الجزء الثاني يخالف ما في الاخبار وعليه الاجماع ان النية المجردة لا مواخذة بها ولا عقاب عليها وقد
اجيب عن الاشكالين بوجوه منها ان المراد بنية المومن عقايده الحقة من معرفة الله والتصديق
بصفاته الكمالية ومعرفة النبوة واحوال النشاة الاخرى ولا شك انها افضل من العمل وتحصيلها
احمز منه والمراد بنية الكافر عقايده الكفرية ولا شك انها شر من اعماله الظاهرة وعدم المواخذة على نية لو
سلم فانما هي نية الذي يحكي عقابه ومنها ان النية يعتبر فيها القربة والاخلاص وخلوص النية بحيث
لا يشوبها شائبة الرياء اشق من كل فعل واحمز من كل عمل واما ان النية المجردة تكتب بها حسنة واحدة و
العمل يكتب بها عشر حسنات فلان العمل لا ينفك عن النية فالنية مع العمل يكتب بها عشر حسنات والنية
المجردة يكتب بها حسنة واحدة وهذا لا ينافي شيئا والعمل بلا نية لا يكتب بها حسنة فالنية
فقط لها حسنة واذا تركبت مع العمل يكتب للمجموع من حيث المجموع عشر حسنات من غير ان العمل
المجرد عن النية لا يكتب له شيء حتى يقال تكون تسعة من الحسنات بازاء العمل فقط حتى يلزم ان يكون العمل
خيرا من النية بل العشر بازاء المجموع من حيث هو واما ان نية الكافر شر من عمله لان الاسلام او لا ان مجرد
النية لا عقاب عليه ولا مواخذة بل النية التي المراد منها اعم من العزم بالفعل فيها ان ترك خوفا لله تكتب له حسنة
ومعلوم ان هذا لا يتصور في شان الكافر وان ترك لمانع عارض يكتب عليه سيئة ولا يتجاوز فعل المعصية
اتى بها كتب له سيئة فاذا كتب على مجرد النية سيئة واحدة وعلى العمل الذي يتضمن النية ايضا سيئة واحدة
لا يقع شيء بازاء مجرد العمل فيكون النية شرا من العمل وعيبه ان عمل الكافر بلا نية يترتب عليه عقابا لان فلا

بكون نيته شراً من عمله و منها ان هذا الخبر ورد مورد الغالب من وقوع كل عمل بنية وكونها باعثة
له وكون نية المؤمن نية فعل الخير ونية الكافر نية فعل الشر فالمراد ان باعث عمل كل من المؤمن والكافر لما
كان نيته وهي الاصل والعمدة في العمل ولولاها لم يتحقق عمل فنية الخير من نية المؤمن خير مما يترتب عليه
من عمل الخير اذ لولاه لم يتحقق عمل ولا ريب ان الخير في نفسه والباعث للخير اولى من الخير الذي لا يكون
باعثاً وقس على ذلك نية الكافر **روى** عن ابي عبد الله عليه السلم كان ابي ع يقول قل هو الله
احد ثلث القران وقل يا ايها الكافرون ربع القران وبمضمون هذا الخبر اخبار اخر ايضاً كقول الصادق ع
كان ابي يقول قل هو الله احد يعدل ثلث القران وكان يحب ان يجمعها في الوتر ليكون القران كله وعنه
ع قال قل هو الله احد ثلث القران وقل يا ايها الكافرون ربعه وكان رسول الله صلى الله عليه
يجمع قل هو الله في الوتر لكي يجمع القران كله **اقول** الوجه في كون قل يا ايها الكافرون ربع القران
ان مقاصد القران ترجع الى معرفة ما يجب اعتقاده نفياً او اثباتاً وما يتعلق بالعمل فعلاً او تركاً و
هذه السورة تشتمل على المقصد الاول خاصة فهي بمنزلة الربع واما الوجه في كون قل هو الله احد
ثلث القران فهو ان مقاصد القران الكريم يرجع باعتبار اخر هو اقرب الى التحقيق الى ثلثة معان معرفة
الله تع ومعرفة السعادة والشقاوة الاخرويتين والعلم بما يوصل الى السعادة ويبعد عن
الشقاوة وسورة الاخلاص تشتمل على الاصل الاول وهو معرفة الله تع وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة
المخلوق بالصمدية ونفي الاصل والفرع والكفو كما سميت الفاتحة ام القران لاشتمالها على تلك الاصول
الثلثة وعادلت السورة هذه ثلث القران لاشتمالها على واحد منها وعن ابي الجارود عن ابي عبد الله
عليه السلم قال سمعته يقول كان علي عليه السلم يوتر بتسع سور **اقول** لعل المراد انه صلوات الله
عليه كان يقرء في كل من الثلث اي ركعتي الشفع وركعة الوتر لكل من الثلث اي التوحيد والمعوذتين
حل لغوي سئل العلامة محمد بن يعقوب بن محمد بن ابرهيم الشيرازي الفيروزابادي صاحب القاموس
عن معنى قول سيدنا ومولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه الصلوة والسلام واقفك بالجبوب في خد المرتب
واجعل جنده ربك الى [illegible] حتى لا العي العبرة الا [illegible] جليلاً انك فقال الصنو [illegible]
وخذ المسطر [illegible] واجعل [illegible] لا تنس [illegible] الارض [illegible]
الحاضرون من [illegible] عن الجواب بما هو [illegible] السؤال [illegible] الاشكال **اقول** تفسير السؤال الرواتو
المعقدة والجبوب الارض والمرتب [illegible] والشناتر الاصابع [illegible] الحمد [illegible]
والعي [illegible] والحاطة الجبهة والجليلان الفلب [illegible] تفسير الجواب العضرط [illegible] جعفر الجان والا

والعصص والخبط الذي [illegible] الذكر الى الدبر والصلفة الارض والنابسة [illegible] ارض لم تمطر بين ممطورتين
صل الى ما لا باخس الاصابع واصوطها والجمجم [illegible] الجمجم على [illegible] العين ونبس [illegible] وتنبه
تكلم واسرع [illegible] واكثر ما يستعمل في النفي [illegible] الخبر [illegible] حاصل المعنى الصف
متعد [illegible] بالارض ايها [illegible] ماخذ القلم باصابعك وانظر بعينيك الى [illegible] لا انطق نطقاً الا
يستقر في قلبك [illegible] اقول بلا تغيير **سؤال** [illegible] غلامين فقالتا مرحبا بابنينا وزوجي
وابني زوجنا **جواب** [illegible] ولدت كل منهما ابنا فزوجت كل منهما بابن صاحبتها فهما ابناهما
وزوجاهما وابنا زوجيهما **سؤال** داشت يكي مرد دو زن دلپذير هر دو بخوابيد [illegible]
زان دو يكي مرد [illegible] از سر نادانی خود داد شير كشت بر او آن زن ديگر حرام تا بقيامت
نشود حل بزير **جواب** بود زنی [illegible] طفل صغير كشت از آن پير زن مرد كبير مرد از آن پيش
يكي زوجه داشت [illegible] كهنه شير كشت بر آن مرد زن نو حرام بود چه معقود بطفل
صغير **مما [illegible] الى بعض الافاضل** جامعت اهلي في النهار ثلثة ولم اغتسل في ذلك
اليوم عامداً وكنت صحيح الجسم [illegible] وصليت خمساً بالجماعة صحيحاً [illegible] شرحان جا في [illegible]
البيت تعقل ما هو مضر [illegible] فالمعدم [illegible] ظاهر والخفي انه لا احتياج الى هذا [illegible]
البعيد اذ هذا الشعر صحيح على ظاهره من دون احتياج الى تاويل [illegible] المغرب والعشا وتعقد
صلوة الصبح ثم الظهر والعصر كلها بالجماعة في المسجد بعدها جامع اهله ثلث مرات [illegible] عليه
جامع اهله في النهار ثلثة ولم يغتسل في ذلك اليوم عامداً وصلى خمس صلوات في المسجد بالجماعة
معنا لطيفة منطقية كل لا ممكن بالامكان العام فهو لا ممكن بالامكان الخاص وكل لا ممكن بالا
الخاص اما واجب او ممتنع فينتج كل لا ممكن بالامكان العام اما واجب او ممتنع ولا ريب في بطلان هذه النتيجة
بناء الصغرى ان النسبة بين الممكن بالامكان العام والممكن بالامكان الخاص فكلما تحقق الثاني تحقق
الاول ولا عكس كلياً [illegible] لان سلب الضرورة من الطرفين يستلزم سلبها من احدهما اعني الطرف
المخالف بخلاف العكس ثم قد تقرر في المنطق كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق فبين نقيضيهما
ايضاً عموم وخصوص مطلق لكن بعكس العينين اي يكون نقيض الاخص اعم مطلقاً ونقيض الاعم اخص
كلياً وعلى هذا فاذا كان الممكن بالامكان العام اعم مطلقاً من الممكن بالامكان الخاص يكون اللاممكن بالا
الخاص [illegible] الصغرى واما بيان الكبرى فلان سلب ضرورة الطرفين اما يستلزم ضرورة طرف
الوجود وهو الوجوب او ضرورة طرف العدم وهو الامتناع فكل لا ممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع
العام اخص مطلقاً من اللاممكن بالامكان [illegible] ثبت كل لا ممكن بالامكان العام فهو لا ممكن بالامكان الخاص [illegible]

يا ان السبب الى الافاضل [illegible]

معنا الطيف [illegible]

بالعموم والخصوص مطلقا اي يكون الممكن بالامكان العام اعم مطلقا من الممكن بالامكان الخاص صح

فثبت صدق الكبرى ايضا واما بطلان النتيجة فلان الامكان العام المقيد بجانب الوجوب لا امكان
المقيد بجانب العدم يشمل الامتناع بالامكان العام يشمل الواجب والممتنع فلا يجوز ان يشملهما
اعني اللاممكن بالامكان العام فثبت بطلان النتيجة **والجواب** مع كلية الكبرى لان بعض اللاممكن
بالامكان الخاص هو اللاممكن بالامكان العام نظرا الى صدق الصغرى واللاممكن بالامكان العام
لا مصداق له اصلا ولا يصدق على شيء من الواجب والممتنع في الممكن بالامكان الخاص لما عرفت من ان الممكن
بالامكان العام يصدق على الثلثة منحصرا اعني اللاممكن بالامكان العام لا يصدق على شيء منها فاذا
كان بعض اللاممكن بالامكان الخاص هو اللاممكن بالامكان العام نظرا الى صدق الكبرى والمقيد لا
يصدق على شيء كيف يصدق الكبرى اعني كل لاممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع مثال ذلك انا اذا
قلنا كل لا شيء لا جوهر لم يصدق ان كل لاجوهر اما واجب او عرض لان بعض اللاجوهر هو اللاشيء
نظرا الى صدق الصغرى ولا مصداق له في الخارج ويمكن ان يمنع الكبرى من جهة اخرى وهو ان معنى كلية
الكبرى ان يوجد امر عام هو الاكبر وينتج بحمل الاوسط كليا وهذه الكبرى ليست كذلك لانها راجعة
الى التقسيم لا الى الحمل الكلي فان معناها ان بعض اللاممكن بالامكان الخاص واجب وبعضه ممتنع خلاف
تحقق الكلية مثال ذلك انا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان اما فرس او بقر او غنم او انسان او حمار
وهكذا لم يصدق ان كل انسان اما فرس او بقر الخ فالتقرير ذكر معمّا باسم حضرت فاطمه سلام الله
عليها من كلام شرف الدين يزدي چه در ثنا سبب لغت عقد و بيخ بكبر ثالث و ... بعكس صحيح
كمال عدد اوسط بدل اصغر بينا كه هست هر و نهر شب ... مسيح مخفي ماند كه چون حل اين
معما و بيان ديگر از معميات و مشكلات موقوف بر بيان نسبت مؤلفه است كه از آن نسبت تعبير تاليف
تاليفي نيز گويند زيرا كه اين نسبت را اعتبار ميكنند در صناعت تاليف يعني صناعت موسيقي لهذا
ابتدا بيان نسبت تاليفيه و احكام آن ميكنيم بعد از ان شاه ميكنيم بحل معما مذكور پس ميگوئيم
نسبت تاليفيه عبارت است از انكه نسبت فضل عدد اعظم بر عدد اوسط بفضل عدد اوسط بر
عدد اصغر مثل نسبت طرف اعظم بطرف اصغر باشد و بعبارت ديگر نسبت فضل بين العددين الاعظمين
بفضل بين العددين الاصغرين مساوي نسبت طرف اعظم باشد بطرف اصغر و مراد از اعظمين عدد
اعظم و عدد اوسط است چنانچه بشود هيجده الاسر شي پس هيجده ... سه شي معادل شش است الا ثمانيه
عشر پس سه و نه شش معادل ... است ضمن ميكنيم ... خارج قسمت چهار است و هو
المطلوب و اگر مجهول اعظم باشد كه شش است ميگوئيم نسبت سه شي مثل نسبت ... احد است ...

و مراد از اصغر بين عدد اوسط و عدد اصغر است پس اعداد را از سه بيشتر تجنيس مثلا دو سه و چهار
و ثلثه ميگوئيم كه اين نسبت متحقق است زيرا كه فضل اعظم كه شش باشد بر اوسط كه چهار باشد دو است
و فضل چهار اوسط بر اصغر كه سه باشد يكست و ظاهر است كه نسبت دو بيك مثل نسبت طرف اعظم
است كه شش باشد بطرف اصغر كه سه باشد كه هر دو نسبت ضعفي است و بنابر عبارت اخرى اعظم
شش و چهار اند و اصغر بين چهار و سه و از خواص اين نسبت است كه حاصل ضرب مجموع طرفين
در وسط مثل حاصل ضرب ضعف احد طرفين است در طرف ديگر مثلا در مثال مذكور حاصل
ضرب شش و سه يعني نه كه مجموع طرفين است در چهار كه وسط است سي و شش است و حاصل ضرب دوازده
كه ضعف احد طرفين است در طرف ديگر كه سه است نيز سي و شش است و نيز از خواص اين نسبت است كه حاصل
ضرب وسط در عدد اعظم مثل حاصل ضرب ضعف وسط است در عدد اصغر و نيز حاصل ضرب وسط در عدد
اعظم مثل حاصل ضرب احد طرفين است در ديگر با اضافه عدد اكثر پس هرگاه يكي از اعداد مجهول باشد
و خواهيم او را تحصيل كنيم پس اگر آن مجهول عدد اصغر باشد سطح اوسط در اعظم را بگيريم و او را قسمت
بر مجموع اعظم و فضل آن بر اوسط تا اصغر حاصل شود مثالش خواستيم كه اصغر ده و سي را بر نسبت
مذكور بدانيم سطح اوسط كرده است سي كه اعظم است كه قسمت ... شد و آن بر مجموع اعظم و
فضل او بر اوسط كه پنجاه است قسمت كرديم شش شد و بوجه ديگر فضل ميان اوسط و اعظم را بگيريم و در
اوسط ضرب كنيم و حاصل ضرب را بر مجموع فضل اعظم قسمت كنيم و خارج قسمت را از اوسط نقصان كنيم
باقي ميماند مطلوب است و اگر مجهول عدد اوسط باشد سطح اصغر در اعظم را بگيريم و او را بر نصف
مجموع اعظم و اصغر قسمت كنيم تا اوسط حاصل شود مثالش خواستيم كه اوسط ٢ و ٤ و ٣ را بدانيم
چون مسطح اين عدد را كه ٨ ... است ... قسمت كرديم خارج قسمت ... باشد هو المطلوب و بوجه ديگر
تفاوت ميان اصغر و اعظم را بگيريم و او را در اصغر ضرب كنيم و حاصل را بر مجموع اصغر و اعظم قسمت
كنيم و خارج قسمت را بر اصغر بيفزائيم تا مطلوب حاصل شود مثلا در مثال ٤ و ٣ تفاوت ميان
شش و سه كه هست ... را در سه ضرب كرديم نه حاصل شد پس او را بر مجموع اعظم و اصغر كه نه است
قسمت كرديم يك حاصل شد پس او را افزوديم بر اصغر كه ٣ باشد ٤ حاصل شد كه وسط است
و هو المطلوب و اگر مجهول عدد اعظم باشد مسطح اوسط در اصغر را بر اصغر الا فضل الاوسط بر آن قسمت
كنند تا اعظم حاصل شود مثالش خواستيم كه اعظم ٥ و ٩ را بدانيم چون ٤٥ دايره الا ... كه يكست
قسمت كنيم خارج قسمت ان ٤٥ باشد و هو المطلوب و بوجه ديگر فضل اوسط بر اصغر را در اوسط

٣٦ مطلوب کنیم و حاصل را بر فضل اصغر بر فضل مذکور قسمت میکنیم خارج قسمت را بر اوسط زاید
میکنیم تا مطلوب حاصل شود پس در مثال ده و فضل ۹ که اوسط است بر ده که اصغر است
است از ابر اوسط که ۹ است ضرب کردیم ۳۰ شد و او را بر یک که فضل اصغر است بر فضل
مذکور قسمت کردیم خارج قسمت ۳۰ شد از ابر اوسط که ۹ است زیاد کردیم ۳۹ شد و هو
المطلوب و بعضی از شعرا استخراج هر یک از اعظم و اصغر و اوسط بطریقی که بعینه مذکور شد
بنظم و هو هکذا نسبت فایق را خواهی ز اعداد ثلث عرضه دادم شرح آن اصغا کن ای بهی
انام نسبت فضل دو اعظم به فضل اصغرین داست همچون نسبت اعظم با اصغر دان
مدام چون بود مجهول از این هر سه عدد تا که یکی باز گویم شرح استخراج آن یک یک
تمام فضل اوسط را بر اصغر ابتدا وسط ضرب کن حاصلش بر اصغر الا فضل قسمت
کن مدام خارج قسمت بر اوسط کن فزای حاصلش جانب اعظم معین گردد ت هو المرام فضل
اعظم بر اوسط انگهی باید زدن حاصلش بر فضل با اعظم چه باید انقسام خارج قسمت بر
اوسط کن تنقیه آید ز دست باقی آن جانب اصغر بود ما لا کلام فاضل اعظم از اصغر هم در
اصغر ضرب کن منقسم بر جمع هر دو جانبش کن با تمام خارج قسمت بر اصغر کن زیاده تا شود
وسط اعداد تا لیفیت روشن والسلام و ممکن است تحصیل هر یک از اصغر و اوسط و اعظم
بطریق جبر و مقابله یا بن طریق که در مثال ثلثه و اربعه و سته هرگاه مجهول
اصغر باشد که ثلثه است از شیء فرض میکنیم و میگوئیم نسبت این شیء به سته مثل نسبت
اربعه الا شیئا است با شیء پس حاصل ضرب اربعه الا شیئا در سته که بیست و چهار الا شیئا
معادل هشت شیء است پس قسمت میکنیم بیست و چهار را بر هشت خارج قسمت سه است
و هو المطلوب واگر مجهول وسط باشد که چهار است میگوئیم نسبت شش
به مثل نسبت شیء است بشش شیء و ضرب میکنیم شیء الا ثلثه را در شش حاصل میشود شش
شیء الا ثمانیة عشر و ضرب میکنیم سه در شش شیء حاصل میشود هیجده الا سه شیء پس هیجده
مگر سه شیء معادل شش شیء است الا ثمانیة عشر پس سی و شش معادل نه شیء است قسمت
میکنیم او را بر نه خارج قسمت چهار است و هو المطلوب واگر مجهول
اعظم باشد که شش است میگوئیم نسبت سه به شیء مثل نسبت [illegible] است بشیء الا چهار
و حاصل ضرب سطرین سه شیء است الا اثنی عشر و حاصل ضرب سطرین شیء است پس شیء

الا چهار و حاصل ضرب سطرین سه شیء است الا اثنی عشر و حاصل ضرب سطرین شیء است پس شیء
٣٧ معادل سه شیء الا اثنی عشر و بعد از جبر سه شیء معادل شیء و اثنی عشر خواهد بود و بعد از مقابله دو شیء
معادل اثنی عشر خواهد بود پس قسمت میکنیم ثلاث بر اول خارج قسمت شش است و هو المط و چون
توضیح نسبت مؤلف و طریق استخراج مجهول معلوم شد در بیان حل معما مذکور میگوئیم
که چون نه و پنج که وسط و اصغر اند معلوم شد [illegible] اعظم باشد بطریقی که مذکور شد تحصیل
کنیم و او هم چنانکه معلوم شد چهل و پنج است پس کمال دو و کم وسط را میگیریم [illegible] هشتاد و یک
زیرا که کمال دو و کم هر عدد که از او کمال شعور آن عدد نیز خوانند عبارت است از مجموع اعداد که حاصل
شود از جمع واحد تا آن عدد و از آن عدد تا واحد مثل [illegible] هرگاه از یک تا نه جمع شود مجموعه
چهل و پنج هست بشرط آنکه نه هم داخل باشد و از نه تا واحد که نه داخل نباشد سی و شش است
و مجموع هشتاد و یک است بعبارة دیگر کمال دو و کم هر عدد که از او کمال شعور نیز خوانند عبارت است از مربع
آن عدد و کمال ظهور هر عدد عبارت است از مجموع اعداد متوالیه از واحد تا آن عدد و نظر بحقیقت
شعر هشتاد و یک را بدل اصغر که پنج باشد میگیریم [illegible] حاصل میشود فاطمه که اسم مبارک حضرت فاطمه
علیها الصلوة والسلام است و هو المط معما ایضا باسم فاطمه من کلام شرف الدین علی
بنگر که اکبر ز عدد ابستوه کیش نه جلوه گر مبادو نوع از کمال خویش را دان دو کمال کمال شعور
نه فا است و کمال ظهور آن بعز از واحد [illegible] است چون نه که طاست جلوه گر شود یعنی واقع شود
مبادا فا و میم فاطم حاصل شود و هو المطلوب [illegible] باسم ولی از گفته نصیر همدانی در نسبت
مؤلف چون سه و ده [illegible] اصغر مجهول [illegible] معلم [illegible] کو شود [illegible] تا م
بقیه که نشاید [illegible] بود غش حل این معما بعد از اخاطر با آنچه مذکور شد در بیان نسبت مؤلف در مقام
ظهور است [illegible] هرگاه طرف اعظم و طرف اوسط در نسبت مؤلف سی و ده [illegible] باشد
اصغر آن واحد خواهد بود و چون از ابر طرف اعظم که لام باشد مقدم داریم اسم [illegible] حاصل شود
و کیفیت تحصیل طرف اصغر که مجهول است بنحوی که سابقا بیان شد یعنی یکی از وجوه مذکو
باید استخراج شود مثلا از جمله وجوه مذکوره آنست که زیادتی طرف اعظم بر اوسط در طرف اوسط ضرب
شود و حاصل ضرب بر مجموع زیادتی طرف اعظم بر طرف اوسط و طرف اعظم قسمت شود و خارج قسمت از
طرف اوسط کم شود آنچه باقی بماند طرف اصغر باشد پس در ما نحن فیه میگوئیم طرف اعظم سی است و طرف
اوسط ده است و زیادتی سی بر ده دو بیست است و حاصل ضرب [illegible] ده دویست است خارج قسمت

ایضا معما باسم فاطمه

که از او دو کم [illegible] نیز خوانند کمال ظهور [illegible] شعور [illegible]

بمجموع سه وزن باید بیرون بوده که پنجاه است چهل است چون چهار ازده که طرفنا وسطا است که شود
نافی شش است که آن مطلوب است که طرفا اصغر باشد چون شش ابعض واو بر لام ونا مقدم دار که مطلوب
که اسم ولی است حاصل میشود **سؤال** اگر سؤال کنند که هشت کس داخل مجلسی شدند چند احتمال در ترتیب
نشستن ایشان متصور است **جواب** آنکه چهل هزار و سیصد و بیست احتمال متصور است زیرا
که در نشستن دو شخص دو احتمال متصور است و در نشستن سه شخص شش احتمال متصور است چه
آنکه ثالث ممکن است که مقدم بر هر دو کس باشد یا متوسط یا موخر در ترتیب نشستن دو کس دو احتمال
است و حاصل ضرب دو در سه شش است بنابراین در نشستن چهار کس بیست و چهار احتمال باشد و در
نشستن پنج کس صد و بیست احتمال و در نشستن شش کس هفتصد و بیست احتمال و در نشستن
هفت کس پنج هزار و چهل احتمال و در نشستن هشت کس چهل هزار و سیصد و بیست احتمال متصور
باشد و از این بیان ظاهر شد که از این بیت شیخ سعدی: شفیع مطاع نبی کریم / قسیم جسیم
نسیم وسیم — بحسب تقدیم و تاخیر الفاظ چهل هزار و سیصد و بیست صورت حاصل میشود **حدیث**
فی الکافی عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله علیه السلم یقول انی لا اعرف خیارکم عن
شرارکم بل والله ان شرارکم من احب ان یوطأ عقبه انه لابد من کذاب او عاجز الرأی **اقول** لعل المراد
من الحدیث یحتمل معنیین احدهما ان من احب ان یوطأ عقبه لابد ان یکون کذابا او عاجز الرأی لانه لا یعلم
جمیع ما یسئل عنه فان اجاب بکل ما یسئل عنه فلابد من الکذب وان لم یجب عما لا یعلم فهو عاجز الرأی والثانی
انه لا یبقی الارض من کذاب یطلب الریاسة او من عاجز الرأی یتبعه **حدیث آخر** عن ابی عبد الله علیه
حقیق علی الله ان یدخل الضلال الجنة فقیل کیف ذلک جعلت فداک قال یموت الناطق ولا ینطق الصامت
فیموت المرء بینهما فیدخله الله الجنة **اقول** المراد من الضلال من لم یعرف امام زمانه فانه قال حقیق علی
الله ان یدخل بعض الضلال الجنة فقال الراوی کیف یکون ذلک فقال ذلک بان یموت الامام الناطق
ولم یظهر الامام بعده اما منه فیموت الرجل ما بین موت امام الاول وعدم اظهار امام الثانی فیصدق
الضال علی هذا الرجل مع کونه من اهل الجنة لعدم تقصیر منه فی عدم معرفة الامام علیه **مسئلة**
نحویة ربما یتوهم ان الزهراء فی قولنا فاطمة الزهراء صفة وعلی هذا فاطمة مرفوعة ولیس
الامر کذلک لان الزهراء لقب لفاطمة لا صفة لها لورود الروایة بانها سمیت الزهراء ونقل الثقات بانها
لقبها لا صفة وللنبار ... وعلی هذا یجب اضافة الاسم الیها وجعلها مجرورة وجعل الاسم مضموما
علی انه مثنی مضافا کما قال ابن مالک: وان یکونا مفردین فاضف / حتما والا اتبع الذی ردف

فائدة غریبة قد اشتهر عند النحاة ان کل فعل لابد له من فاعل وقد تجدبا الاستقراء افعالا لا فاعل
لها منها طالما وقلما وکثر ما اذا کففت بما نحو قلما طال ما قام زید وبعضهم قال ان هذا الما مصدریة فاعلها مصدر
الفعل المذکور بعدها ایضا فی المثال المذکور ومنها الفعل المؤکد نحو اتاک اتاک اللاحقون احسن
احسن وانما یجئ بالثانی لیؤکد الاول لا لیسند الی شیء ولیس من باب التنازع والا لاضمر فی واحد من الفعلین
ولیس الامر کذلک ومنها کان الزائدة نحو علی کان المسومة العراب کذا اخواتها اذا زیدت نحو ما اصبح ابردها
وما امسی ادفاها والفاعل قد یحذف لفظا نحو الزیدان اکرم القوم والزید حسناها نوالقوم **تنبیه**
نحوی قد صرح جمع واحد من النحو بان الجملة المضاف الیها الا یجوز ان یشتمل علی ضمیر المضاف
انه لم یوجد فی القرآن ضمیر المضاف فی الجملة المضاف الیها مع کثرة ورود هذه الاضافة وعلی هذا فقد ظفر
فی دعا غسل الوجه فی الوضوء ایضا وهو قولهم اللهم بیض وجهی یوم تسود فیه الوجوه زیادة فی
منه سهو من النساخ **شعر عربی** وکان ابنا عدو کاثراه لرماد فی حروف تصغیران هذا الشعر
فی ذم علی لعضد الدولة وذم ابنی العدو لما عدتهما ابا اهما فی حضوره مثل البنابین من حروف
ابنیبنا بوجیا مصغرا بهما او فی عین عضد الدولة کان البنابین بوجیا تصغیر الاثنا **حدیث**
مشکل روی عن امیر المؤمنین انه قال من طال هن ابیه فقد تمنطق به **وله توجیهات** الاول ان
طول الهن کنایة عن کثرة الاولاد نظرا الی ان طول الهن المراد منه هنا الذکر باعث لزیادة شهوة الرجل
والمراة والتذاذهما بالوطی فیصیر منشأ لانعقاد النطفة والحمل والتمنطق هو لبس المنطقة وشدها
علی الظهر کنایة عن تقویة الظهر وشد العضد فالمعنی من طال هن ابیه ای من کثر اخوانه فقد قوی ظهره
ظهره وهذا المعنی یستفاد من کلام صاحب القاموس حیث قال عند المنطقة ما ینتطق به کمنبر وکتاب شقة
تلبسها المراة وتشد وسطها فترسل الاعلی علی الاسفل الی الارض والاسفل ینجر الی الارض والنطاق
لبسها والرجل شد وسطه بمنطقة کتنطق وقول علی علیه السلم من یطل هن ابیه ینتطق به ای من کثر بنو ابیه
یتقوی بهم والثانی انه من قبیل الولد سر ابیه والمراد من کثر متابع ابیه من الاوصاف الذمیمة والاخلاق
الرذیلة فیتصف الولد بها ویتزیا بزی ابیه الثالث ان المعنی من شاع عیوب ابیه وفشا فیها الرذیلة
احاط به شنارها وتحوط عارها ظرمنه وان لم یوجد فیه العیوب والرذایل وهذا المعنی وان کان قریبا
من سابقه الا ان بینهما فرقا ظاهرا الرابع ان المعنی من کثر فی مجلس ذکر متابع ابیه ومعایبه تمنطق له
ونصب للاعتذار من قبل ابیه وهذا یحتاج الی تقدیر مضاف وجعل الباء بمعنی اللام وهذا بنا علی
رای من یجوز نیابة حروف الجر بعضها عن بعض ویتوقف تضمین تمنطق معنی اشتغل ان لم یجز نیابة حروف

الجر بعضها عن بعض وبناء ذلك ان البصريين ذهبوا الى ان حروف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس
كما ان حروف الجزم وحروف النصب كذلك وما يوهم ذلك فهو عندهم اما باول تاويلا يقبله اللفظ كما في قوله
تعالى لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ ان في ليست بمعنى على ولكن شبه المطلوب بتمكنه من الجذع بالحال في الشيء او
تضمين الفعل معنى فعل آخر يتعدى بذلك الحرف كما ضمن بعضهم شربن في قوله شربن بماء البحر ثم ترفعت معنى
لجج خضر لهن نئيج معنى روين وضمن احسن في قوله تعالى وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ معنى لطف والكوفيون
ذهبوا الى جواز ذلك من غير شذوذ ومذهبهم اقل تعسفا فظاهر الواقع في جذوع النخل للاستعلاء
وانها بمعنى على والباء في بما للتبعيض وانها بمعنى من والباء في احسن بي للغاية وانها بمعنى الى هكذا **حديث**
روى الشيخ في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اكثر ما يكون الحيض ثمان وادنى
ما يكون ثلثة **اقول** الظاهر ان المراد ان اكثر عادات النساء في الحيض ثمانية بمعنى ان الغالب في اكثر
النساء ان عادتهن في الحيض ثمانية وكون عادتهن ثلثة قليلة وليس المراد ان اكثر ايام الحيض ثمانية واقلها
ثلثة كما فهمه الشيخ ثم قال انه شاذ اجمعت العصابة على ترك العمل به ثم الظاهر ان ترك التاء في قوله ثمان
باعتبار الليالي **تنبيه لغوي** يقولون المشورة مبالكسر ويبنونها على مفعلة كما هو المشهور بينهم
وهو غلط والصواب انها مشورة على وزن مثوبة ومعونة كما قال بشار اذا بلغ الراي المشورة فاستعن
براي لبيب او نصيحة حازم ولا تحسب الشورى عليك غضاضة فان الخوافي قوة للقوادم والاصل
في المشورة بضم الواو كمكرمة فنقلت حركة الواو الى ما قبلها وسكنت الواو وقيل شورة **تنبيه آخر**
لغوي ما في الالسنة من ان فلانا افضل من فلان ليس المراد منه التفضيل التضعيف والتضاعف التي هي الخدعة
مرادهم من قولهم هو افضل منه انه اقوى منه بالتضاعف التي هي الخدعة لكونه مصدرا ضعف القوم اي خدعهم
كما ينسب الى امير المؤمنين وسيد الموحدين صلوات الله عليه ما تشبثت بكذا قط الا انه يعليه
والمعروف ان المراد من قوله ما تشبثت بكذا ما اكلت في الشبع منها ومن قوله ولا انه يعليه شاربه في الارتفاع
مسئلة لغوية قولهم لاها الله وقولهم اي ها الله ها في الاول عوض عن حرف
القسم عن الواو لما بينهما من التناسب في الظرفية في المخرج فكان حرف القسم عن الواو نائبا مجاله ومعناه
القسم بالله على نفي الكلام الذي نفاه بقوله لا ولكونها عوضا عن الواو وقائما مقامه يكون الله مجرورا
بها واما الثاني فمعناه اي والله فاصله اي والله حذف حرف الجر وانتصب لفظ الله على نزع الخافض وليست
لفظة اي عوضا عن الواو المحذوف بل ها فمعناه اي جواب لمن سئل والله قسم بالله عليه ثم ها ان كلمتان
مما جوز فيهما التقاء الساكنين في كلمة واحدة لان ها في الاول لما كانت عوضا عن المحذوف نزلت منزلة

الجزء من الكلمة فتحقق التقاء الساكنين وكذلك لفظة اي لما كانت ساكنة وكرهوا ان يكسروا همزة الله تحقق
فيه التقاء الساكنين الا ان ذلك على سبيل الجواز دون الوجوب لانه يجوز في نحو لاها الله حذف الالف
وفي اي الله حذف الياء وفتحها انتهى اي الله ولاها الله فجاز ان شئت جمعت بها بين الساكنين وان شئت
لم تجمع بينهما بل حذفت الالف في الاول وحذفت الياء او فتحتها في الثاني **قوله سبحانه** ولا نكتم شهادة
الله انا اذا لمن الآثمين قد روى عن امير المؤمنين عليه السلام والشعبي الوقف على شهادة والابتداء بلفظة الله
بالمد ورويا بغير المد وبناء الاول على طرح حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام عنه وبناء الثاني
على حذف حرف القسم من دون تعويض كما ذكره سيبويه من ان منهم من يحذف حرف القسم ولا يعوض
عنه همزة الاستفهام فيقولون الله لقد كان كذا اي والله لقد كان كذا وعلى اي تقدير الآية هكذا
ولا نكتم شهادة والله **معما** باسم محمد فطر ان دايره كر كل محيط حد تصحيف حد نسبة نو
هشتين مصحف كريم نام آن دان كه بنده را بود صد نسبة نقد بود نون فاف و حرا تصحيف
ان نقدا سبتا وفا وعدد حروف انجا صد هشتاد چهار است وجدان نسبة دو است و دايره
هر گاه محيط ان نسبة شود و فرض شود تا بي قطر آن هفت باشد زيرا كه محيط سه برابر و سبع قطر است
كه قطر ثلث الاسبع محيط باشد بحساب ابجد هفت را معجم است پس حد تصحيف صد نسبة زا معجمه
وچون آن مقارن شود با مصحف علامت عقرب كه دال مهمله است زيرا كه نشان عقرب در نجوم زا معجمه است
ومصحف آن دال مهمله است حاصل مقصود **قوله تعالى** حتى اذا اتيا اهل قرية استطعما اهلها
ان قيل ما النكتة في وضع المظهر هنا موضع المضمر اذ كان حق الكلام ان يقول استطعماهم قلنا كان
النكتة هي التاكيد والتنصيص على اللوم وقيل ان قوله تعالى استطعما صفة لقوله قرية وليس جوابا للشرط
وجوابه هو قوله قال وعلى هذا فالاتيان بالاهل مضافا الى الضمير العائد الى القرية لازم لتحصيل الربط بين الصفة
والموصوف فلا يكون من باب وضع المظهر موضع المضمر حتى يحتاج الى نكتة ويرد عليه انه كان من الجائز
ان يجعل قوله استطعما صفة لاهل قرية بل هو الاولى اذ الاستطعام انما كان منهم وح كان الاتيان به نفيهم
كما يريد دون احتياجها الى اعادة الاهل فما الباعث لجعله صفة للقرية دون الاهل مع كونه احصر وافصح
ويمكن ان يقال النكتة في ذلك قربها القرية مع جريان سائر الاوصاف والاحكام هنا على القرية كقوله تعالى
فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه **قوله تعالى** في اواخر سورة البقرة فاستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل
احديهما فتذكر احديهما الاخرى المشهور بين المفسرين ان الضمير في احديهما في الموضعين يرجع الى

امرأتين والمغايران لزوم امرأتين لاجل ان تنسى احديهما فتذكر احديهما وهي المتذكرة للاخرى اعني الناسية
فان قيل بالنكتة في وضع احديهما موضع الضمير مع انه اخصر بان يقول فتذكرها الاخرى فتذكر المرأة
الناسية المرأة العاقلة المتذكرة قلنا الظاهر ان النكتة فيه انه على تقدير الاتيان بالضمير يلزم تقديم
المفعول على الفاعل مع ان الاصل الاولى ان تقدم الفاعل وعلى هذا فاحديهما فاعل والاخرى
مفعول فاحديهما هي المتذكرة والاخرى هي الناسية لا العكس ويمكن ان يكون المراد باحديهما الاولى
هي احدى الامرأتين وباحديهما الثانية هي احدى الشهادتين وعلى هذا فلا اشكال ويمكن ان يقال النكتة
فيه انه مع تذكر احديهما ونسيان الاخرى يمكن في بعض الصور ان تذكر كل واحدة منهما الاخرى في ذلك
يكون المتذكرة متذكرة في الجملة فاذا احكت ما في ذكرها تذكرت الاخرى الناسية ورجعت حاكية للقضية
على التفصيل فتذكرت المتذكرة في الجملة على التفصيل وعلى هذا القول لو قال فتذكرها الاخرى لكان
يلزم انحصار التذكير بواحدة فقط وهي المتذكرة ولما قال فتذكر احديهما افاد تذكير كل منهما الاخرى
في صورة نسيان احديهما ثم في الاية اشكال اخر وهو ان كان في قوله لم يكونا تامة واسمها شهيدين من
الرجال الغير المعين فان لم يكن الشهيدان من الرجال رجلين وظاهر ان هذا غير صحيح لاستلزامه سلب
الشيء من نفسه وجوابه ان هذا من باب التجريد والمراد انه ان لم يكن الشهيدان رجلين اي الشهيدان من الرجال
بان يوجد الشهيدان او اكثر ولكن لم يوجد فيهم اثنان من الرجال كما للاخرى ان يكون بدل رجل امرأتين
ويمكن ان يجعل كان تامة ويجعل رجلين حالا **قوله تعالى** في سورة الاعراف ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا
ان قيل لم يقل ما وعدكم كما قال ما وعدنا وما النكتة في ذلك قلنا النكتة فيه ان ما شاهدوه من
الموعود لم يكن باسره مخصوصا وعده بهم كنعيم اهل الجنة والبعث والحساب والحاصل ان الموعود المخصوص
وعده بهم هو دخولهم في النار وتعذيبهم بها ولا ريب في ان ما يسوؤهم ويوجب حسرتهم وندامتهم لا ينحصر
بذلك بل دخول المؤمنين في الجنة وتنعمهم فيها ايضا مما يسوؤهم ويوجب ندامتهم ووعده تعالى انما كان
للمؤمنين دونهم فلو قال ما وعدكم لتخصص موجب ندامتهم بمجرد تعذيبهم بالنار فاطلق الوعد ليتم الكل
ويكثر ندامتهم وحسرتهم ويمكن ان يكون النكتة عدم تعدهم عن مرتبة التخاطب حقيقا بلتفتهم اهليتهم
لذلك اذ كان بوعد العذاب **سؤال** لي خالة انا خالها ولي عمة انا عمها فاما التي انا عمها
فان ابي امها ابوها اخي واما التي انا خالها ولي خالة هكذا نسبها وليسا مجوسا ولا مشركين
شرعنا احدامها **جواب** الرجل الذي له عمة وهو عمها هو رجل له اخ لامه وجدته لابيه فزوج

آیت

فقهی سؤال

الاخ بالجدة فاولدها بنتا فتلك البنت عمة هذا الرجل لانها اخت لابيه وهو عمها لانه اخو ابيها ولها
الذي له خالة وهو خالها فهو رجل لرجل له ام واخت لابيه فزوج الجد بالاخت فولدها بنتا فهذه البنت
خالة الرجل لانها اخت امه وهو خالها لانه اخو امها **سؤال** اگر پرسند که مقدار تضاعیف شطرنج
کز شصت و چهار است چند است هرگاه اعداد در همه خانها حساب کنیم فرض شود در خانه اول یک دانه
گندم که گذاشته شود و تضعیف شود تا خانه اخر و زنان کنیم تخمینا چه قدر میشود **جواب**
بدانکه اگر در خانه اول یکدانه گندم فرض شود و تضعیف شود تا اخر مجموع گندم که بر سبیل تضعیف
در شصت و چهار خانه گذاشته شد رسیده که دو بیست و پنجاه و شش ملک فرض شود که در هر ملکی
دو بیست و پنجاه و شش شهر باشد در هر شهری دو بیست و پنجاه و شش کاروانسرا بود و در هر کاروان
سرا دو بیست و پنجاه و شش حجره باشد و در هر حجره دو بیست و پنجاه و شش خروار گندم باشد
و هر خرواری دو بیست و پنجاه و شش من باشد و هر منی دو بیست و پنجاه و شش درم باشد و هر درمی
دو بیست و پنجاه و شش دانه باشد مگر یکدرم از ان جمله که ان دو بیست و پنجاه و پنج دانه باشد ما اول
این مطلب بیان میکنیم و بعد از ان بنا میکنیم تقوله حساب که عدد این تضاعیف چه میشود لهذا
میگوئیم که حکیمی که واضع شطرنج بود چون او وضع کرد و نظر پادشاه عصر رسانید و در نظر پادشاه
بسیار مستحسن افتاد پادشاه با وی گفت که صله آنچه توقع داری که چون خانهای عرصه شطرنج هشت
در هشت است چنانچه مجموع شصت و چهار خانه است توقع دارم اول از ان یکحبه گندم شفقت فرما
و در خانه دوم دو حبه و در خانه سوم چهار حبه و در خانه چهارم هشت حبه و هم چنین بر وجهی که
حصه هر خانه ضعف خانه سابق باشد انگاه امتداد کنم که حاصل شود با تمام بعنده شفقت
فرماید چون پادشاه این سخن بشنید او را حقیر شمرد و حمل برد نادانی حکیم نمود حکیم با همه منقطن
شد گفت این قدر من طلب کردم خزانه پادشاه با آن وفا نمیکند پس از ان بیان الاتی تفهیم پادشاه نمود
وخلاصه بیانش آنکه بدین شیوه مذکور بجهه خانه اول یکدانه گندم فرض میکنیم و بجهه خانه
دوم دو دانه پس حصه این دو خانه سه دانه باشد و از انجا با خانه سوم جمع کنیم هفت حبه شود
و از ان با هشت حبه خانه چهارم جمع کنیم پانزده حبه شود و از ان با شانزده حبه خانه پنجم جمع کنیم سی
یک شود و از ان با سی و دو حبه خانه ششم جمع کنیم شصت و سه شود و از ان با شصت و چهار حبه خانه
هفتم جمع کنیم صد و بیست و هفت شود و از ان با صد و بیست و هشت حصه خانه هشتم جمع کنیم دو بیست
و پنجاه و پنج شود و در این هنگام خانهای یک سطر تمام شده باشد از دو بیست و پنجاه و پنج صد

بیان عدد تضعیف خانهای شطرنج

هشت حصهٔ خانهٔ هشتم باشد صد و بیست و هفت حصهٔ سایر خانه‌ها سطر اول است که هفت خانه باشد و چون حصهٔ
خانهٔ هشتم ۱۲۸ است حصهٔ خانهٔ نهم که اول خانهٔ سطر دوم است ۲۵۶ است که ضعف آن است پس تا این
دویست و پنجاه و شش جبه را که حصهٔ خانهٔ اول سطر دوم است درهمی فرض کنیم پس جمیع خانه‌ها سطر اول یک
درهم باشد الا جبه زیرا که حصهٔ خانهٔ هشتم ۱۲۸ جبه بود و حصهٔ سایر خانه‌ها ۱۲۷ جبه بود و مجموع
۲۵۵ جبه میشود و چون یک درهم که خانهٔ اول سطر دوم است ۲۵۶ است پس ۲۵۵ که حصهٔ خانه‌ها سطر
اول است یک درهم است الا یک جبه و بمثل بنا مذکور جمیع هشت خانهٔ سطر دوم ۲۵۵ درهم باشد و چون یک درهم
الا جبه سطر اول بر آن اضافه شود ۲۵۶ درهم شود پس مجموع خانه‌ها دو سطر دویست و پنجاه و شش درهم
باشد الا جبه پس این مقدار را یک من فرض کنیم و چون حصهٔ خانهٔ هشتم از سطر دوم صد و بیست و هشت درهم
میشود لهذا ضعف آن که ۲۵۶ است حصهٔ خانهٔ اول از سطر سیم میشود پس حصهٔ خانهٔ اول سطر ثالث یک من
است نظر بفرض مذکور پس بمثل بنائی که مذکور شد جمیع خانه‌ها سطر ثالث ۲۵۵ من باشد و چون یک
من الا جبه سطر دوم بر آن اضافه شود ۲۵۶ من باشد الا جبه پس حصهٔ جمیع خانه‌ها سه سطر همین قدر یعنی
۲۵۶ من باشد الا جبه پس این مقدار را یک خروار فرض کنیم و چون حصهٔ خانهٔ هشتم از سطر سیم ۱۲۸ من بود
لهذا ضعف آن ۲۵۶ من است حصهٔ خانهٔ اول سطر چهارم است پس حصهٔ این خانه نظر بفرض یک خروار خواهد بود
و بمثل بیان مذکور جمیع خانه‌ها سطر چهارم ۲۵۵ خروار خواهد شد و چون یک خروار الا جبه که حصهٔ جمیع
خانه‌ها سطر سیم است با آن اضافه شود ۲۵۶ خروار خواهد شد پس حصهٔ جمیع خانه‌ها چهار سطر این مقدار
یعنی ۲۵۶ خروار خواهد بود الا یک جبه پس این مقدار ۲۵۶ خروار را یک چهره فرض کنیم و بدستور مذکور بیان
کنیم که جمیع خانه‌ها پنج سطر ۲۵۶ چهره شود و آن را یک کاروان فرض کنیم و بطریق مذکور بنا کنیم جمیع خانه‌ها
شش سطر ۲۵۶ کاروان باشد و آن را یک شهر فرض کنیم و بطریق مذکور بیان کنیم که جمیع خانه‌ها هفت
سطر ۲۵۶ شهر باشد و آن را یک مملکت فرض کنیم و بمنوال مذکور بیان کنیم که جمیع خانه‌ها هشت سطر ۲۵۶ مملکت
باشد پس خلاصهٔ تضاعیف خانه‌ها شطرنج بنا بر تقریر مذکور دویست و پنجاه و شش مملکت باشد که در
هر مملکتی دویست و پنجاه و شش شهر باشد که در هر شهری دویست و پنجاه و شش کاروان باشد و در
هر کاروانی دویست و پنجاه و شش چهره باشد و در هر چهره دویست و پنجاه و شش خروار گندم باشد
که هر خرواری دویست و پنجاه و شش من باشد و هر منی دویست و پنجاه و شش درهم باشد و هر درهمی دویست
و پنجاه و شش جبه باشد الا یک جبه از آنجمله ۲۵۶ جبه باشد و چون حقیقت حال تضاعیف
بیوت شطرنج از این حیثیت معلوم شد میگوئیم هر گاه خواهیم عدد تضاعیف مجموع خانه‌ها شطرنج را

بدانیم که آن عدد جمیع حبهای گندم است که در دویست و پنجاه و شش مملکت فرض شده از ابتدای طریق بیوت
معلوم کرد طریق اول آنست که عدد بیوت شطرنج که شصت و چهار است یک بیک برابر ببینیم که عدد تضعیف
آن تا واحد چند است یعنی برابر ببینیم که واحد چند مرتبه که تضعیف شود عدد خانه‌ها مذکور یعنی خانه‌ها
شطرنج حاصل میشود پس اثنین را بعدد آن تضعیفات مربع کنیم یعنی اثنین را مربع کنیم تا حاصل را
مربع کنیم و همچنین تا تربیع آن عدد حاصل شود بعد از آن یکی از مربع اخیر نقصان کنیم تا مطلوب حاصل
شود و بنا بر این میگوئیم عدد تضعیفات تام تا واحد شش است زیرا که تضعیف واحد دو است و تضعیف
دو چهار است و تضعیف چهار هشت است و تضعیف هشت شانزده است و تضعیف شانزده سی و دو است
و تضعیف سی و دو شصت و چهار است و این مجموع شش تضعیف است لهذا اثنین را بنحو مذکور شش مرتبه
مربع کنیم و گوئیم مربع اول اثنین است و مربع دوم ۱۶ و مربع سیم ۲۵۶ و مربع چهارم ۶۵۵۳۶ و مربع پنجم
بود ۴۲۹۴۹۶۷۲۹۶ و مربع ششم حاصل آن ۱۸۴۴۶۷۴۴۰۷۳۷۰۹۵۵۱۶۱۶ و چون از این مربع اخیر که مربع ششم
است یکی نقصان کنیم تا باقی عدد واحد و تضعیفات شصت و سه گونه او است پس اگر بازاء خانهٔ اول یک
درهم یا یک حبه از حبات فرض شود بازاء خانهٔ دوم دو و بازاء خانهٔ سیم چهار و بازاء چهارم هشت و هکذا
تا خانهٔ شصت و چهارم عدد مجموع آن دراهم یا حبات که بازاء مجموع خانه‌ها شصت و چهارگانه فرض شده همان
عدد مربع ششم است **طریق دوم** طریقیست که ملا اشرف الدین علی یزدی در این رباعی بنظم آورده
تضعیف یکی نور بود هشتم تا در اسنانه بود از سه ضرب تنصیف کار در جمع یکی ز بار ثالث بردار
در باب شعر فراید عالی بار آر مراد از نور در این رباعی ۲۵۶ است که عدد خانهٔ نهم است همچنانکه سابقا
بتفصیل مذکور شد که هر گاه بازاء خانهٔ اول واحد فرض شود و بازاء خانهٔ دوم اثنین و همچنین هر خانه
بنسبت ضعف سابق آن فرض شود در خانهٔ نهم ۲۵۶ میشود و چون ضرب عددی در عدد دیگر عبارت است از
تحصیل عددی که نسبت آن با احد مضروبین مثل نسبت مضروب دیگر باشد بواحد پس چون نور را در
نفس خود ضرب کنند عددی شود که نسبت آن بنور مثل نسبت نور باشد بواحد پس حاصل که مربع نور
است عدد خانهٔ هفدهم باشد زیرا که چون خانهٔ هفدهم نهم خانهٔ نهم است پس نظر بقاعده ضرب نسبتی
که عدد خانهٔ نهم بواحد دارد همان نسبت عدد خانهٔ هفدهم بعدد خانهٔ نهم خواهد داشت و چون این
مربع یعنی مربع نور در نفس خود ضرب میشود مربع دیگر حاصل شود که نسبت آن بمربع اول یعنی مربع نور
مثل مربع نسبت اول باشد بواحد پس مربع ثانی عدد خانهٔ سی و سیم باشد زیرا که همچنانکه خانهٔ هفدهم
خانهٔ اول است خانهٔ سی و سیم نیز هفدهم خانهٔ هفدهم است یعنی نسبتی که عدد خانهٔ هفدهم بواحد دارد همان

نسبت علی خانه سی و سیم نیز بعینه خانه هفدهم دارد و چون مربع ثانی را مربع کنیم مثل علی مربع ثالث باشد
بواحد پس اینمربع ثالث علی خانه شصت و پنجم باشد اگر این خانه در عرصه شطرنج بودی زیرا که همچنانکه
خانه سی و سه سی و سیم خانه اول است همچنین خانه شصت و پنج سی و سیم خانه سی و سه است پس چنین
که علی خانه سی و سه بواحد دارد همان نسبت علی خانه شصت و پنج بعینه خانه سی و سه دارد اما چون
خانه شصت و پنج در عرصه شطرنج وجود ندارد و خانهای آن شصت و چهار است پس هرگاه مربع ثالث
نصف شود علی خانه شصت و چهارم حاصل شود زیرا که علی خانه شصت و پنج ضعف علی خانه شصت
و چهارم است بنا بر فرض که علی هر خانه ضعف علی خانه سابقست و چون از خواص اعداد متبدئه از واحد
نسبت ضعف است که هر یک از اعداد مذکوره زاید است بر مجموع اعداد ما تحت خود بیک پس هرگاه
از ضعف علی اخیر یکی نقصان کنیم مجموع اعداد مذکوره یعنی مجموع اعداد مذکوره یعنی مجموع اعداد علی
اخیر با اعداد سابقه بر آن حاصل شود لهذا چون از ضعف علی خانه شصت و چهارم که مربع ثالث است یکی
یکی نقصان کنیم علی مجموع خانها شصت و چهار که آن حاصل شود و هو المطلوب **قال الله تعالی**
فی موضع لا تقتلوا اولادکم من املاق نحن نرزقکم وایاهم وقال فی موضع اخر ولا تقتلوا اولادکم
خشیة املاق نحن نرزقهم وایاکم الوجه فی تقدیم المخاطبین فی الوعد بالرزق علی اولادهم فی الایة الاولی
والعکس فی الایة الثانیة ان الخطاب فی الایة الاولی مع الفقراء بدلیل قوله من املاق فکان رزق انفسهم اهم
والخطاب فی الایة الثانیة مع الاغنیاء بدلیل قوله خشیة املاق فکان الاهم الانسب فی دفع الخوف من الاملاق
لاجل انفاق اولادهم بیان ان رزقهم علی الله تعالی وان الله تعالی یرزقهم کذا قال الطوسی ره فی التبیان **مسئلة**
مات رجل و ترک اربع نسوة بنکاح صحیح واحدة منهن ترث و تاخذ المهر والثانیة ترث ولا مهر لها والثالثة
تاخذ المهر ولا میراث لها والرابعة لا مهر لها ولا میراث کیف یتحقق هذا الفرض **الجواب** هذا رجل عبد
مولاه امته ثم اعتق العبد و تزوج بامراة مسلمة واخری ذمیة ثم اعتق مولاه احدی الامتین ثم مات الزوج
فالمسلمة ترث و تاخذ المهر والمعتقة ترث ولا مهر لها والکتابیة تاخذ المهر ولا میراث لها والامة لا شیء لها من
المهر والمیراث **سؤال حسابی** ان مثل ای عدد بین کل منهما مجذور مع ان مجموعهما ایضا مجذور قلنا هذا نوع
فی زوجین و فی زوج و فرد مثال الاول ستة و ثلثون واربع و ستون ومثال الثالث تسعة و ستة عشر وخمسة
نظم ذلک بالفارسیة هکذا دو مجذور بگو باشد جمله مجذور بجا اند و زوج و زوج و فرد مثالش
لو سید بوط ولیکن بنا کر بواز فرد بن حر **معما باسم بشیر** از کردن خرد هرچون جوانی شد ظلم
مبتا چه شد شکسته منها چه یا بان شد ابد ابدل هو شد چون بیند و تا شود جدا

مراد از چون بیت است که در کتاب شبیر است و چون بیت و تا شود یعنی تنبیه شود بیت
مبشو و ابجد از بیت را بیت ابد شیر است و چون پایان شبا بکر با است پایان ضم شود بشیر حاصل شود **شبهة**
معروفة ما یستلزم وجوده وعدمه محالا زید فهل هو موجود او معدوم وعلی التقدیرین یلزم المحال لان
علی کل منهما یلزم محال معین وهو ممتنع وهذه الشبهة هی الشبهة المشهورة بالشبهة الحماریة **وجوابها**
ان لزوم المحال انما هو علی تقدیر ان یتصف شیء فی نفس الامر باستلزام وجوده وعدمه محالا بعینه
یکون موجودا او معدوما واما اذا لم یتصف شیء بذلک فلا یلزم محال فانا نختار ان الفرض المستلزم لمحال
کل معدوم وعدمه بعد الاستلزام لا بالعدم مع الاتصاف بالاستلزام ولو عاد السائل وقال ان الشیء
الذی یستلزم وجوده محالا بعینه وکذا عدمه بای وجه کان ولو بعدم الاستلزام فهل هو موجود او معدوم
ایضا نقول ان المحال انما یلزم بعد اتصاف شیء فی نفس الامر بهذا الاستلزام اذ المحال یلزم علی التقادیر اما
اذا لم یتصف به شیء فی نفس الامر اصلا فلا یلزم من عدمه بعد الاستلزام محال وهکذا کلما عاد السائل
نعود ایضا بمثله ولا یخفی ان هذه الشبهة یمکن اجراؤها فی الزام ای محال اریده وکذا فی اثبات کل حکم شرعی
فی نقیضه فلا یمکن الاستدلال بها وقد استدل بها العلامة قدس سره فی کتاب علی جواز الصلوة فی التکة و
القلنسوة المعمولتین من وبر غیر الماکول فقد ذهب الاکثر منهم الشیخ فی بعض الی المنع وقال فی ط بالکراهة وحمله
صاحب المعتبر بعد ان رجح المنع اولا والعلامة احتج فی المختلف للمطلوب بانه لو ثبت للتکة والقلنسوة حکم
لحکم الثوب من جواز الصلوة فیهما وان کانتا من حریر محض فکذا یجوز لو کانتا من وبر غیر الماکول
وبان الملزوم للمدعی وجودا وعدما ان کان ثابتا ثبت المطلوب وکذا ان کان منتفیا ثم اجاب عن الدلیل
الاول ثم قال والجواب عن الثانی بالمنع من استلزام نفی الملزوم حال وجوده وعدمه للمط لجواز کون النفی
راجعا الی الذات لا الی وجودها مع فرض استلزامها وجودا وعدما للمط وظاهر ان قوله وبان الملزوم
للمدعی هو الشبهة المذکورة فقد تمسک بها لاثبات حکم شرعی هو جواز الصلوة فی التکة والقلنسوة
وحاصلها ان ما یستلزم وجوده وعدمه لجواز الصلوة فیهما ان کان ثابتا ثبت المطلوب وکذا ان کان معدوما
وما ذکره من جوابها من المنع من استلزام الملزوم الخ اشارة الی الجواب الذی ذکرناه وحاصله ان ثبوت
المطلوب انما هو اذا کانت ذات الملزوم فی الواقع حال وجوده وعدمه مستلزمة للمطلوب بعد فرض وجود
وعدم الاستلزام بمعنی انه یمتنع ثبوت ذات یکون ملزومة فی الحالتین للمط فالنفی راجع الی الذات
لا الی وجودها مع فرض کونها ملزومة فی الحالتین له وعلی ما ذکرناه من عدم صلاحیة هذه الشبهة للاستدلال
لجریانها فی اثبات کل محال وفی کل حکم شرعی و نقیضه یظهر ان غرض العلامة قدس سره من ایرادها النقض لا الاستدلال

والاثبات بها بل انما ذكرها الادنى مناسبة لتشحيذ الاذهان الناظرين وتحديد الانهار المتعلمين و
اشار الى جوابها لئلا يتحير بعض الطلاب اذا ورد عليها ولم يقدر على حلها ثم عثل الجواب الذي ذكرناه انجنه ٤٨
لمذكوره بتدفع شبهة مشهورة اوردت على كون النسبة خارجة عن الطرفين اعنى المنتسبين وهى انا اذ
اخذنا جميع المفهومات بحيث لا يشذ عنها شئ من المفهومات اصلا ثم نسبنا هذا الجميع الذي لا يخرج شئ من
المفهومات الى جزئه فلا شك انه يتحقق نسبة بين المجموع وبين هذا الجزء فتلك النسبة داخلة فى المجموع
لعرضه بحيث لا يشذ منه مفهوم اصلا وخارجة عنه ايضا اذ النسبة خارجة من طرفيها ولقوة هذه الشبهة
ذهب بعض الافاضل الى انه لا يجب كون النسبة خارجة من الطرفين ولا يخفى فساده فالصحيح ان يدفع بمثل
الجواب المذكور بان يقال فرض جميع المفهومات بحيث لا يشذ منه مفهوم ممكن الحصول لا يجامع فرض نسبة هذا
الجمع الى جزئه بل فرض الجميع بالحيثية المذكورة مع نسبته الى جزئه يتضمن باعتبار النقيضين وذلك لان كون
بحيث لا يشذ منه مفهوم يمكن حصوله يتضمن عدم امكان نسبته الى شئ ونسبته الى جزء يتضمن امكانها فكانك
قلت جميع المفهومات التى لنسبته الى جزئه خارجة عنه او داخلة فيه هل تلك النسبة خارجة عنه ام لا نعم يمكن فرض
جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض وظاهر ان نسبته الى جزئه خارجة عنه لعدم حصولها حين الفرض
فاما اذا فرض جميع المفهومات بحيث لا يخرج منه مفهوم يمكن تحققه وفرضه ولو بعد ذلك الفرض فذلك الفرض لا
يمكن اجتماعه مع اعتبار نسبته الى شئ **فائدة حكمية** قيل لو تحقق جسم غير متناه لزم قطع الخط
معا واحدهما متناه غير متناهية فى زمان متناه **اقول** بيان ذلك انه لو وجد خطان غير متناهيين
قلنا ان نفرض انتقال احدهما من الموازاة الى وضع المسامتة فاذا انتقل احدهما من الموازاة الى المسامتة
لابد ان يحصل هذا الانتقال بحركته فى الجملة فيقطع احدهما الاخر لا محالة وذلك لان المسامتة نقيض
الموازاة والمتوازيان خطان لا يلاقى احدهما الاخر ولو اخرجا الى غير النهاية فالمسامتان خطان يلاقى احدهما
الاخر عند لا تناهيهما وفيما نحن فيه فرض الخطان غير متناهيين فيجب ملاقاتهما ما الطرف لما فاته الذى هو انه
المفروض فيجب ان يكون الملاقات بوسط وهو التقاطع ونحن نقول اى نقطة فرض موضع التقاطع بها
يكون ما فوقها من الخط غير متناه كما هو الفرض وظاهر ان كل نقطة يفرض التقاطع بها حاصلا قبلها بكون التقاطع
فلا بد ان يحصل التقاطع بنقطة فوقها فما من نقطة تفرض ولو الى غير النهاية حصول التقاطع بها الا ولا
بد وان يحصل التقاطع بنقطة اخرى فوقها فيلزم ملاقاة الخط لها بل جميع النقاط الفوقانية الغير
المتناهية من الخط الغير المتناهى فيلزم قطع الخط الغير المتناهى فى زمان متناه وهو زمان الحركة البد فيه
وهذا البرهان قريب راجع الى برهان التخلص الذى اورده ابن كمونة فى شرح التلويحات وهو انا نفرض

من خطين غير متناهيين منقاطعين فخرج احدهما من مركز كرة فاذا تحرك الكرة بحيث يخرج الخط عن مقاطعة ٤٩ عم
الى الموازاة فلا بد ان يتخلص من الخط الاخر وهو انما يكون عند نقطة ينتهى بها الخط مع كونه غير متناه
توضيح عبارة المعلم الثانى وهو قوله فى تجر نشاى الزوايا الثلث القائمتين لان الزاوية
الاربع من السكك يحى اثنان بيانه اذا اخرجنا ضلع ب ح من مثلث اب ح من الطرفين الى ه و اخرجنا من
الى ح خطا موازيا لخط اره حدثت من وقوع اب عليه زاويتان معادلتان لقائمتين ومن وقوع اح
عليه بعض زاويتان كل ومن وقوع احدهما على ح رابعة زاويتان كلتاهما مستتر زوايا معادلة لست آبه
قوائم ويجعل المعادلة وهى مشتملة على الزوايا الثلث للمثلث والاربع الحادثة عن خارجه اعنى حاب زاوية
ا ح ح ثم نقول زاويتا ح ه اب ه معادلتان لقائمتين لانهما داخلتان فى جهة واحدة
خطا بيانه من وقوع خط اب على ح ز ه ز المتوازيين فيثبت بالتاسع والعشرين من
اولى الاصول تعادلهما لقائمتين ويمثل ذلك يثبت ان زاويتى اح اح ى ايضا معادلة
لقائمتين فاذا اسقطت هذه الاربع المعادلة لاربع قوائم بقى من الست المعادلة لست قوائم زوايا
الثلث المثلث معادلة لقائمتين وهو المطلوب وللعبارة محامل وتوجيهات اخرى ذكرناها فى توضيح الاشكال
ثم لو اخرج اب من جهة ب يحصل به زاويتا اخريان معادلتين لقائمتين فلو قيل لو اسقط الستة الثانية
اثنان لكان صحيحا ولو اخرج اح من جهة ح يحصل ايضا اخريان معادلتان لقائمتين ونحو لو قيل لو اسقطت
الثمان من العشر بقى اثنان لكان صحيحا ولو اخرج احدهما ايضا يحصل اخريان كذلك ونحو لو قيل لو اسقطت
العشر من اثنى عشر بقى اثنان لكان صحيحا ايضا **فى الحديث** بيننا وبينكم عيبة مكفوفة اى مشرجة مقفلة
على ما فيها وهذا مثال يضرب للصدر النقية من الغل والغش فيما اتفقوا عليه من الصلح والهدنة وقيل معنا
ان الشر بيننا مكفوف كما يكف العيبة اى الوعاء على ما فيها من المتاع فكانهم قد جعلوا ما اصطلحوا عليه فى وعاء
واشرجوا اى اقفلوا عليه **قال الباقر عليه السلام** خالطوهم بالبرانية وخالفوهم بالجوانية اذا كانت
اذا كانت الامرة صبيانية اهل البرانية من البراح الخارج من جو البيت اى داخله والالف والنون فيهما
زيادات النسب والامرة بالكسر بمعنى الامارة والمعنى خالطوا الناس بالعلانية والظاهر وخالفوهم بالسر
والباطن اذا كانت الامارة بيد الصبيان والسفهاء وفى حديث سلمان ان من اصلح جوانيه فقد اصلح برانيه
اى من اصلح باطنه فقد اصلح ظاهره وفى حديث ابيه ان لكل امرء جوانيا وبرانيا **معما باسم ضيا**
نقاش قلم كرفت تا قد تو نكاشت پركار كشاده رنكو تا باشد تا دور خط كشد لى از نا مه
بو دانش چنكر جا آمد ايشر نكاشت مراد بهر پك از قلم وقد صورت ميم بكشيد كه الف باشد مراد از پركار

کشاده نکونتا صوت و هشت است مجموع بر این هیئت باشد ۸۱۱ که هشتصد و یازده است مجموع
حروف ضیا این قدر باشد **معما باسم بابر** زوج اول کبیر و نصف او و نصف ضعف او پس بگذر
ضعف مرتبه ضعف ضعف جمله ضرب باشو تمام شهی حاصل کرضرب پنج او میکند نصف
ضعف نصف مخالف و ضرب حاصل از زوج اول که دو است که ب باشد از نصفان بکند که ا باشد ضعف
ضعفان یازده است که یا باشد مجموع این پنج میشود و ضعف پنج ده میشود و چون ببستی زده ضرب
شود دو بیست میشود که راست و بیچو باسم حروف نابو که با ب باشد ضم شود تا بر میشود و هو المطلوب
معما باسم خسرو کرد روز بخشش هم خود چو نان تخت سر خیل جانها همه او است مراد
آنست که لفظ تخت خود که باز بخشش ناشد یعنی اسقاط ای انکه نون باشد برود هم چنان تا خوانده که
تا باشد برود بعد دو شود با یعنی که بلا ان شود **سؤال امتحانی** ان قیل قد صح جوابا بانه لو
ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم ان يكون طوالع الربع المحدود بالاعتدالي في خط الاستواء ربعا و اكثر
من الربع كيف لزم ذلك قلنا بيان ذلك انه قد تقرر في الهيئة ان الطوالع المحدودة بالاعتدالي في خط
الاستواء اذا كانت اقل من الربع فهي اعظم من المطالع لانهما ... والمطالع ... فالمطالع اقصر
فاذن لو كان المعدل للبروج مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى وطلع ربع المعدل الربعي لا جزء منه كان المطالع
معه من البروج اكثر منه لما عرفت واقل من الربع اذا الربع من الطوالع بطالع من الربع من الطوالع وح لو كان
تاما هو الاكثر من الطوالع اقل من الجزء حتى ينقسم الجزء الا صنو لا قبل ... بطل الجزء ولزم الخلف وان كان
بقدر الجزء فيكون طوالع الربع الا جزء منه ربعا فيكون طوالع الربع من المعدل مع انه يلزم ان يكون
ربعا **سؤال اخر امتحاني** قيل لو وجد الجزء الذي لا يتجزى لزم ان يكون القطر للفلك الاعظم ثلثة
اجزاء ما وجه اللزوم قلنا وجهه انه على وجود الجزء انا لو فرضنا قطرا منه وعلى جنبيه ... ثم فرضنا
قطرا ثم اخر على فوق هذه الخطوط الثلثة بحيث يقاطعها ولا يخرج عن السطح الحادث من مماستها لزم
يكون هذا القطر المقاطع ثلثة اجزاء لانه يقاطع كل واحد من هذه الخطوط الثلثة من دون خروج عنها
فيجب ان يكون ثلثة اجزاء كل جزء منه فوق خط لزم انطباقه عليه ... ولو صح يفرض خطوط
... اجزاء اخر ... ولنركبها على الاجزاء بحدث سطح يشتمل عرضه على ثلثة اجزاء فنفرض قطرا على هذا السطح
بحيث يقاطع الخطوط الثلثة ولا يخرج عنه فهذا القطر لان كل واحد منها بجزء لزم انحصاره في ثلثة
اجزاء وان لا يقاطع الكل او بعضها باكثر من جزء لزم عدم كونه مقاطعا له وهو خلاف الفرض ... بل يكفي
فرض ... مع القطر وفرض قطر اخر فوقها بحيث يقاطعهما لا يخرج عن سطحها وح يلزم كون قطره

الفلك الاعظم جزءين كيف بيان ذلك قلنا بانه بفرض قطر ودائرة ملاصقة ... وفرض قطر اخر فوقها فيلزم كون
هذا القطر جزءين لما ذكر قلنا لو فرض قطر ودائرة ملاصقة للخط الثالث الذي يفرض فوقها لا يمكن ان
يكون قطرا بل يكون وترا بخلاف الخط الرابع المفروض على فوق خطوط ثلثة هي القطر ودائرتان على جنبيه
ملاصقتان له والمحذور انما هو كون القطر ثلثة اجزاء وجزءين ما اللازم على التقدير المذكور كون الوتر جزءين
وهو ليس في الغرابة ككون القطر ثلثة اجزاء ثم الوجه في عدم كون الخط المفروض على فوق قطر ودائرة ملاصقة قطرا
انه لا يمكن ان يمر بالمركز لاستلزامه مروره بزاوية خارجة لانطباق نصفه على الوتر ونصفه على القطر فلا بد
ان لا يمر بالمركز حتى ينطبق بعضه على الوتر وبعضه على القطر بلا اعوجاج وانما قلنا بخلاف الخط
المفروض على فوق ثلثة خطوط هي القطر ودائرتان عن جنبيه لانه يمكن ح ان يمر هذا الخط الرابع على المركز في
الخطوط الثلثة بلا اعوجاج بان ينطبق بعضه على احد الوترين وبعضه على الاخر وجزء منه على القطر في المركز
فتأمل **سؤال امتحاني اخر** ان قيل صح جوابا فانه لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم بطلان الشكل
الحماري كيف بيان ذلك قلنا بيان ذلك على ما ذكروه انا اذا فرضنا احد اضلاع مثلث واقعا على جدار قائم
على الارض وفرضنا ضلعا اخر منه على سطح الارض بحيث يكون الضلع المفروض على الجدار قائما عليه فيكون
ضلعه الاخر اعني الوتر القائمة احد طرفيه على الجدار واقعا على طرف الضلع الاول وطرفه الاخر على الارض واقعا
على طرف الضلع الثاني ونفرض كل واحد من الضلعين الاولين اعني المفروض على الجدار والمفروض على الارض
الذي هو قاعدة المثلث مائة جزء فيكون احدى زوايا المثلث اعني القائمة في موضع قيام الجدار على الارض واحد
في الارض بعيدة عنها بمائة جزء والاخرى عن الجدار بعيدة من الاولى ايضا بمائة جزء ثم ناخذ بتحليل ... فالخط
والخط الواقع على الارض اعني الوتر الذي على الارض بتحريكها بحيث يبعد عن الجدار فاذا تحرك بحذائه الزاوية جزء
تحرك الخط الواقع على الجدار ايضا جزء فيبقى جزء منه على الارض وح اما ان يتحرك طرفا الوتر الملاصق للجدار ايضا
جزءا اي اما ان يهبط طرفه المتصل بطرف الضلع الواقع على الجدار ايضا جزءا او اقل من جزء او اكثر فعلى الاول
يوجب مساواة الوتر القائمة لمجموع الضلعين الباقيين لانه كلما تحركت الزاوية الواقعة على الارض جزءا تحرك جزء
من الضلع الواقع على الجدار اي وقع جزء منه على الارض واتصل بالضلع المفروض على الارض وهبط ايضا
طرف الوتر الملاصق للجدار منه بقدر الجزء فاذا تحركت الزاوية المفروضة مائة جزء حتى يقع جميع الضلع الواقع
على الجدار على الارض تصير الضلعان خطا واحدا واقعا على الارض مقداره مائتا جزء ووصل راس الوتر
المتحرك من فوق الجدار الى اسفله الى الارض وانطبق الوتر على الخط الذي هو مجموع الضلعين فيلزم مساواة
الوتر الذي هو احد اضلاع المثلث للضلعين الاخرين وهذا الشكل الحماري المثبت لاطولية كل ضلعين ...

سؤال امتحاني

للمثلث من ضلع واحد منه والثاني يوجب الانقسام مع انه يوجب ايضا كون الوتر اطول من الضلعين وعلى الثاني
ايضا يلزم الانقسام ان كان الزائد عن جزء واحد بعض الجزء بان يقطع طرفا الوتر المتحرك على الجدار في وقت
قطع الزاوية من الارض جزء جزء واحدا جزئين او ثلثة او اكثر مع كسر من الجزء ايضا وان كان الزائد جزئين او اكثر
بلا كسر فبالتالي لكلام فيه وقد مر ذلك بوجه اخصر مبنيا على وضع السلم على الجدار ولذلك يسمى بالبرهان السلمي
وهو انا نفرض سلما على الحائط بحيث يكون بين اسفل الحائط وراس السلم عشرة اذرع مثلا وكذا بين اسفلها
اي اسفل الجدار والسلم ثم يجر السلم على الارض وهو مماس براسه للحائط بحيث يعظم قاعدة المثلث انا فانا
فكلما قطع من الارض جزء قطع راسه على الحائط جزء وهكذا فاذا قطع عشرة اذرع انطبق السلم على قاعدة المثلث
فكان السلم عشرين ذراعا مساويا لمجموع الضلعين فيلزم كون ضلعي المثلث كالثالث وهو باطل بالشكل
الحماري هذا ما ذكر في بيان المطلب المذكور وفيه ان للقائل ان يقول ان طرف الوتر وراس السلم يقطع من الجدار
عند قطع جزء من الارض انقص من جزء والزيادة ليست كثيرا من الجزء بل جزء واكثر تام فاذا قطع الزاوية المفروضة او
اسفل السلم جزء من الارض قطع طرف الوتر وراس السلم جزئين او ثلثة او اكثر بلا كسر وحينئذ فاذا وصل راس السلم الى
الارض لا يكون المقطوع من الارض عشرة بل اقل منها فينطبق السلم الذي هو الوتر على ضلع وبعض ضلع اخر لا على
مجموع الضلعين حتى يلزم كون ضلع من المثلث كالضلعين الاخرين فانه على نفي الجزء وبطلانه لو اقيم الذراع او
شبهه مقام الجزء ولو ورد لزوم مساواة الضلع للضلعين لا بد ان يقال في الجواب ان طرف الوتر او راس السلم يقطع
من الجدار اكثر مما يقطعه الزاوية المفروضة على الارض او اسفل السلم فللقائل بالجزء ايضا ان يقول ان المقطوع من
الجدار اجزاء انه اكثر من الاجزاء المقطوعة من الارض فتامل **سؤال اخر امتحاني** قيل لو وجد الجزء
لزم اما كون المتقاطعين متوازيين او كون المتقاربين متباعدين فيها كيف بيانه **جواب** ان بيان
ذلك انا نفرض دائرة مركبة من الاجزاء ويخرج فيها خطين مارين بالمركز بين طرفيهما جزء واحد من محيط الدائرة فهما
متقاطعان على المركز ولا انفراج بينهما قبل التقاطع لا يمكن ان يكون اقل من الجزء لاستلزامه الانقسام فاما
ان يكون بقدر الجزء او اكثر والاول يستلزم الاول والثاني الثاني **سؤال اخر امتحاني** قيل لو ثبت
وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم ان يكون البعد الى الفصل الخطوط بين جزئين مثلا خمسة وسبعة وهو تناقض كيف يلزم
ذلك **جواب** وجه اللزوم في ذلك انه لو فرض مثلث متساوي الساقين كل منهما ثمانية اجزاء وقاعدته سبعة
لزم ان يكون ما بين طرفي ساقيه خمسة عشر قاعدته لا شتراك طرفيهما والثامن الذي هو راس المثلث عن جميع
مشترك ايضا بينهما فما بين السابعين من الساقين ان كان واحدا فبين السادسين منهما اثنان وبين الخامسين
منهما ثلثة وبين الرابعين اربعة وبين الثالثين خمسة وبين الثانيين ستة وبين الاولين سبعة وقد كان خمسة

فيلزم التناقض المذكور اعني كون البعد بين هذين الجزئين اعني الاولين خمسة وسبعة وان كان بين السابعين اكثر
من جزء فالتناقض اشد الا ان يكون ما بينهما اقل من جزء فيلزم الانقسام ويبطل وجود الجزء **سؤال اخر**
امتحاني قيل لو وجد الجزء لزم مساواة قاعدة قطعة الدائرة لقوسها كيف يلزم ذلك **جواب**
انه لو فرض دائرة ووصل بين جزئين منها القطر ثم وصل بين ثمانية اجزاء يتوسطها القطر وبين نظائرها
باوتار ثمانية ثم وصل بين طرفي الوترين الاقصرين بخط مستقيم كان هذا الخط تسعة اجزاء لانه مركب من تسعة
اجزاء الاوتار الثمانية ومن جزء القطر وهو وتر اي قاعدة للقوس الذي فرضناه مركبة من اجزاء ثمانية يتوسطها
القطر فيدخل فيما بينهما جزء اخر من الدائرة هو طرف القطر فاذا تساوت قاعدة القطعة وقوسها **حديث**
مشكل روى الشيخ في التهذيب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسماعيل عن صالح بن عقبة
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل ضرب رجلا فنقص بعض نفسه باي شيء يعرف قال بالساعات
قلت وكيف بالساعات قال ان النفس يطلع الفجر وهو في الشق الايمن من الانف فاذا مضت الساعة صار الى الشق الايسر
فتنظر الى ما بين نفسك ونفسه ثم يحسب ثم يؤخذ بحساب ذلك منه لعل المراد ان الغالب ان النفس في اول اليوم يكون
في الشق الايمن من الانف بمعنى ان الشق الايسر منه يكون في هذا الوقت منسدا ويخرج النفس من الشق الايمن كما
وهذا الاخبار من المعصوم ظهر له بالتجربة وبطريق اخر فمقتضى الخبر ان من نقص نفسه بضربة وعيبه بعد انقضاء
ساعة ثم بعد انفتاح الصحيح يقيم فيها ويؤخذ التفاوت بينهما ثم يوزع الدية الكاملة التي بازاء انقطاع النفس
بالكلية على اعداد انفاس الصحيح وينظر ان ما يقع بازاء التفاوت كم هو فيؤخذ من الضارب والمستفاد من هذا الحديث
انه لو كان العدد في الساعة الاولى من اليوم يؤخذ عدد الانفاس فيها من الشق الايمن من الانف ولو كان في الساعة الثانية
يؤخذ عدد ها من الشق الايسر منه وهكذا ولا يخفى ان استعلام النفس لا يتوقف على هذا ولا يلزم على كل
ولعله لما ذكر فيه لنا استطراد ثم ما تضمنه هذا الحديث من حكم نقص النفس ومعرفته بالساعات لم يعمل به احد
من فقهائنا سوى يحيى بن سعيد في جامعه حيث قال ويعرف نقص النفس بالساعات لانه من طلوع الفجر يكون في الشق
الايمن من الانف ثم بعد ساعة يكون في الشق الايسر فينظر ما بين نفسك ونفسه ثم يحسب ثم يؤخذ بحساب ذلك و
قال العلامة في تو في انقطاع النفس الدية وفي بعضه بحسابه ما رواه الامام **شعر عربي** لا يكونن الهوى عالما
لا يكون الهوى هو معنى المصرع الاول ظاهر وقوله لا يكون في المصرع الثاني تاكيد لقوله لا يكون في المصرع الاول
وقوله الهوى خبره مبتدا وخبره **شعر اخر** كما انقض على كوكب عفريت من الدجى الاجلم قوله كوكب
مرفوع على انه فاعل انقض وقوله عفريت مجرور بقوله على وهذا مبني على جواز الفصل بين الجار والمجرور
وقوله الاجلم مرفوع على انه فاعل ثم والمعنى ثم الاجلم كانقضاض كوكب على عفريت جني في الدجى الحاصل انه

شعر آخر اعن ترنمت من خوف امنزكم فما الصبا غ عنيك
كان كرو الشهاب الثاقب على مردة الجن في الليل وهذا الابدال جائز عندهم كما صرح به في معنى اللبيب
مسجوم المعين المفتوحة في قوله عن بدل عن الهمزة المفتوحة وقوله ان منصوب بنزع الخافض اعنى لفظة من وهى متعلقة
وعيزم فالمراد ان ترنمت النرهم بمعنى التامل والتفكر
بقوله مسجوم والمعنى ان التامل في منزلكم من خوفكم ثم الصبا عينيك **شعر آخر** رات قمر السما فذكرتني
ليالي وصلها بالرقمتين كلانا ناظر قمرا ولكن رايت بعينها ورايت بعيني معنى المصراع الثالث الاول ثم و
المراد من المصرع الرابع اي رايت القمر الذي رايت بعينها اعنى القمر الحقيقي وهى رات القمر الذي رايت وانا عنى وهو القمر
المجازي والحاصل انه على الواقع والظاهر انها وان رات القمر الحقيقي واني رايت القمر المجازي اعنى نفسها الا انها
لما كانت هي عندك قمرا حقيقيا والقمر الحقيقي عندك بمنزلة القمر المجازي بالنسبة اليها فكاني رايت القمر بعينها
لان عينها ناظرة الى القمر الحقيقي في نفس الامر وهى رات القمر بعيني لان عيني ناظرة الى القمر المجازي في
نفس الامر **شعر آخر** فما الذي من وصلها الا الذي عز وجل قوله الا تاكيد لقوله فما وقوله وجل فاعل
لقوله فالذي فما الذي خوف من وصلها بالله الكثير **شعر آخر** المنهبات قلوبنا وعيوننا وجناتهن
الناهبات الناهبا قوله المنهبات صفة للنسوة المحذوف المنقدمة جمع المنهب وهو اسم فاعل من باب الافعال
ولما كان الناهب متعديا الى مفعول واحد فالمنهب متعد الى مفعولين كما في راى واراى وعلم واعلم وهذه النسوة
سماعية ولبسط بنيته والمفعول الاول للمنهبات هو قلوبنا وعيوننا والثاني لفظا هو وجناتهن والناهب
صفة للوجنات والناهب مفعول للناهبات فالمعنى ان هذه النسوان جاعلة قلوبنا وعيوننا ناهبة لوجنات
نفسهن اذ لا بد للمحب بقلبه متمكن في جمال المحبوب ويعينه ناظرا اليه وهذه الوجنات ناهبة لقلوبنا وعيوننا
المفروضين ولاناهبة لوجناتهن فهن جعلن قلوبنا وعيوننا ناهبة لوجناتهن التي هي الناهبة للناهب الذي
هو قلوبنا وعيوننا **روى ان بعض الخلفاء** قال لبعض المؤمنين من اصحاب الكاظم ان قولك
موسى بن جعفر امام فقال الحبر بلى امام ان قلت انه امام فعلى لعنة الله والناس اجمعين فقال التبلخ صفة قوله
امام اي الحبر امام موصوف بانه لو قلت في حقه انه امام لكان على لعنة الله كما هو شان ائمة الجود بل هو امام صدق
بانه لو قلت في حقه انه امام لكان على رحمة الله لا لعنته ويمكن ان يكون المراد انه لا اقول انه امام في هذا الوقت
اي في حضورك ولو قلت عندك انه امام لكان على لعنة الله اذ حينئذ اكون تاركا للواجب الذي هو التقية **معما**
باسم نفي مرا بود خنديل دلسوخته شد دلسوخته نانام خته يعنى مرا بود خنديل دل
سوخته كه تا با شك دل بلكه دال ولام باشد چو سوخته شود تا با قي بماند پس حاصل نام اخرات
السنكه مرا بود في ليكن دل ابحام معرف نيب ثان وي شده است مراد السنكه مرا بود يعنى...

دلسوخته افروخته شود يعنى دل بمعنى قلب كه بركشته باشد محقق نشود و اظهر السنكه مرا اين باشد كه مرا
بود فني كه اين صفت داشته باشد كه دل دلسوخته باشد يعنى باى اين بر طرف شده باشد و دل
مانده باشد كه حاصل ان باشد كه مرا بود فني كه دل يعنى قلب شده باشد و ان سوخته كه با باشد باد
افروخته باشد يعنى عود نمود نفي شد **مسئلة هندسية** ان قيل لا ريب ان الخط المستقيم
اذا قام عمودا على سطح يحيط هذا الخط مع كل خط يفرض في هذا السطح ملاقيا لهذا الخط القائم على السطح
بزاوية قائمة واما اذا مال الخط الى جانب من السطح ولم يكن عمودا عليه بل مائلا عنه فاي قسم من الزوايا يحيط
من ملاقاة هذا الخط المائل مع الخطوط المفروضة في السطح قلنا انه يحيط مع خطين متصلين به فقط
بزاويتين قائمتين ومع سائر الخطوط بزوايا حادة منفرجة ويكون اصغر الحوادث في جانب الميل واعظم
المنفرجات في خلاف الجانب الاخرى جهة المقابل وهو تمام اصغر الحوادث من قائمتين وكل حادة اقرب الى صغر
الحواد يكون اصغر من الحادة التي هي ابعد منه والاثنان الحادتان عن جنبيه مع تساوي بعدهما عنه و
متساويتان وكل منفرجة اقرب الى اعظم المنفرجات فهو اعظم من المنفرجة التي هي ابعد والحادتان عن جنبيه
مع تساوي بعدهما عنه متساويتان ومن
ان يصل الى القائمتين ثم يتعاظم كذا الى
اعظم المنفرجة بالعكس من ذلك والبرهان
المائل عمود على ان نقطة في الفوق
على السطح على ان يكون نقطة على السطح
الحواد يتعاظم الحواد شيئا فشيئا الى
ان يصل اعظم المنفرجات
على ذلك ان يفرض السطح اب والخط
ونقطة في السطح ويخرج من
ويصل في السطح ويخرج الى
خط عمودا على ونقول فلان سطح مثلث يمر بعمود يكون قائما على سطح على ما ثبت
في الثامن عشر من الحادي عشر من الاصول من انه اذا قام عمود على سطح فكل سطح يمر به يحيط مع الاول بزاوية
قائمة ولان فصل مشترك بين سطح اب والمثلث عمود على ذلك الفصل يكون عمودا على المثلث
ايضا بعكس الشكل المذكور وهو ما ذكر في اخره من انه قد بان انه اذا قام سطح على سطح فكل عمود على فصلها
يخرج في احد السطحين فهو عمود على الاخر فيكون خط الواقع في سطح المثلث مع خطي محيطا
بقائمتين لانه اذا كان سطح مثلث عمودا على الذي هو الفصل لكان كل من ضلعيه المرتفعين ايضا
قائما عليه ومنهما المفروضتان بل يكون زاوية فاقائمتين وثبت حكم الاول ثم يخرج
في السطح عن قائم على فنزاوية حادة ومنفرجة اذ لو كانتا قائمتين يلزم ان يكون
لكونه عمودا على المتقاطعين عمودا على سطح اب لما ثبت في الرابع من المقالة المذكورة من ان كل

صو وعلى خطين خرج من ضلعهما المشترك فهو عمود سطحهما وهذا خلف فثبت الحكم الثالث ثم نقول الحادة منهما
زاوية ح د ق وتفضل ح ز ل مثلثه ه وتفضل ه آ ه ل ففي مثلث ده لـ ضلع ح ل لكونه وتر الحادة اعني زاوية
[illegible] لـ د تفضل [illegible] لمثلثه ه وتفضل د ل ه ل ففي مثلث [illegible] د ه لـ الطول من ده العمود لما ثبت في الثاني عشر
من اوله الاصول من ان الزاوية العظمى من المثلث يوترها الضلع الاطول ففي مثلثي [illegible] ل لاشتراك
ضلع [illegible] وتساوي ضلعي [illegible] بالعمل ويكون [illegible] الطول من [illegible] فيكون [illegible] التي في جهة الميل
اصغر من [illegible] الحادة التي فرضت في هذه الجهة لما ثبت في الخامس والعشرين من اوله الاصول
من انه اذا تساوى ساقا مثلثين [illegible] اخر وكانت قاعدة الاول اطول كانت الزاوية التي بينهما اعظم وبمثله يتبين انها اي زاوية
[illegible] الواقعة في خلاف جانب الميل اصغر من [illegible] الحادة ويكون زاوية [illegible] منها [illegible] اعظم من المنفرجة
وبذلك يثبت المطلوب بتمامه **قوله تعالى** ويكلم الناس في المهد وكهلا ان قيل التكلم في الكهولة
ليس امرا عجيبا حتى يذكر في بيان مقام الاعجاز قلنا المراد انه يكلمهم في الوضعين على حد واحد وصفة واحدة
لا شك انه غاية الاعجاز وقيل انه تكلم في المهد مرة واحدة لاظهار طهارة امه ثم في الكهولة بالنبوة والوحي
قوله سبحانه وقالت طائفة من اهل الكتاب امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار
واكفروا اخره لعلهم يرجعون ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم قل ان الهدى هدى الله ان يؤتى
احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله عليم
حكيم معنى الاية الاولى ان طائفة من احبار يهود خيبر وهم اثنا عشر رجلا قال بعضهم لبعض ادخلوا في دين محمد
وجه النهار اي اوله من غير اعتقاد واكفروا به اخره وقولوا انا نظرنا في كتبنا وشاورنا علماءنا فوجدنا محمدا
ليس بذلك فظهر لنا بطلان دينه لكن بهذا اذا فعلتم ذلك شك اصحابه في دينهم ويقولون انهم رجعوا الا لا
يتبين لهم فيرجعون عن دينه واما الاية الثانية اعني قوله ولا تؤمنوا فلها تفسيران الاول ان قوله لا تؤمنوا متعلق
بقوله ان يؤتى احد [illegible] بمعنى عامل فيه لفظا اما متعلق بحرف الجر ان اعتبر لا تؤمنوا معنى الاعتراف
وبدونه ان لم يعتبر فالمعنى على الاول لا تعترفوا اي لا تظهروا ايمانكم اي تصديقكم بان يؤتى احد مثل
ما اوتيتم [illegible] وتصديقكم بان المسلمين من كتب الله مثل [illegible] ولا تفشوا ذلك الا لاشياعكم ومن يتبع
دينكم ولا تظهروه للمسلمين لئلا يزيدهم تصديقكم بذلك ثباتا ولا للمشركين لئلا يدعوهم ذلك الى
الاسلام وعلى الثاني لا تظهروا وتصديقوا باحد ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الخ واو يحاجوكم عطف على ان يؤتى
والضمير في يحاجوكم لاحد لانه في معنى الجمع يعني ولا تعترفوا [illegible] من اتبع دينكم بان المسلمين يحاجونكم يوم القيمة
بالحق ويغالبونكم عند الله بالحجة يعني علمكم بذلك حاصل لكن لا تظهروه للمسلمين ولا للمشركين لما ذكرنا

عطف على يحاجوكم كلمة او [illegible] الواو ليفيد العموم مثل ولا تطع [illegible] اثما او كفورا [illegible] يجعل [illegible] الى [illegible] لا
يؤمنوا ان يؤتى اعني قوله قل ان الهدى هدى الله اعتراض ومعناه قل يا محمد ان من يشاء الله ان يوفقه
حتى يسلم او يزيد ثباته على الاسلام كان ذلك [illegible] فلا ينفع حيلكم ومكركم وكذا قوله قل ان الفضل بيد الله الخ
الثاني ان تم الكلام عند قوله الا لمن تبع دينكم على معنى لا يؤمنوا هذا الايمان الظاهر وهو ايمانهم وجه النهار الا
لمن كان على دينكم ودخل في الاسلام اي لا تؤمنوا هذا الايمان الا لمن كان على دينكم لاجل رجوعهم لانه رجوعهم
كان ارجى عندهم [illegible] ان يؤتى [illegible] اوجه احدها ان يتعلق بفعل مضمر على حذف اللام اي [illegible]
ما دبرتموه وفعلتموه لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم لا لشيء اخر يعني ان ما بكم من الحسد لان اوتي مثل ما اوتيتم
من فضل العلم والكتاب [illegible] الى ان قلتم ما قلتم وقوله او يحاجوكم عطف على ان يؤتى اي لئن يؤتى احد
مثل ما اوتيتم ولما يتصل به ويترتب عليه من محاجتهم لكم عند ربكم وغلبتهم عليكم يوم القيمة دبرتم ما
دبرتم وحينئذ العدل عن الواو الى او للاشارة الى ان كلا الامرين مستقل بكونه سببا لحسد العنيد وتحقيقه
المخالفة لم يكن لكم باعث على هذا الكيد سوى علمكم بان الايتاء والمحاجة المذكورين كائنان البتة وعلى هذا
يكون قوله قل ان الهدى هدى الله اعتراضا ويؤيد هذا الوجه قراءة ابن كثير ان يؤتى احد بزيادة همزة
الاستفهام للتقرير والتوبيخ بمعنى الان يؤتى [illegible] وثانيها ان يكون هدى الله بدلا من الهدى وان يؤتى احد
خبران والمعنى قل ان هدى الله هو ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم فيقرعوا باطلكم بحججهم
ويدحضوا حجتكم وثالثها ان ينتصب ان يؤتى بفعل مضمر يدل عليه قوله لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم
كانه قيل قل ان الهدى هدى الله فلا تنكروا ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الخ فان قوله فلا تؤمنوا انكار
لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الثالث ان يكون الكلامان كلاهما متعلقين بقل و يتعلق ان يؤتى بفعل
مضمر على حذف اللام اي قل ان الهدى هدى الله وقل لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم قلتم ما قلتم الرابع ان
يكون الكلام من اول الاية الى اخرها من الله تعالى تقديره ولا تؤمنوا ايها المؤمنون الا لمن تبع دينكم و
هو دين الاسلام ولا تصدقوا بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم من الدين فلا نبي بعد نبيكم ولا شريعة بعد شريعتكم
الى يوم القيمة ولا تصدقوا بان يكون لاحد حجة عليكم عند ربكم لان دينكم خير الاديان وان الهدى هدى
الله وان الفضل بيد الله فيكون الاية باسرها خطابا للمؤمنين من الله تعالى **قوله تعالى** واتينا
ثمود الناقة مبصرة مبصرة صفة لمحذوف هي الاية اي ناقة حال كونها اية مبصرة هكذا ذكره المفسرون
ويمكن ان يكون صفة للناقة لان يكون بمعنى بصيرة لانه خلاف معناه الحقيقي بل معناها الحقيقي اي [illegible]
لا يستنبطها الناس [illegible] **قوله سبحانه** ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم [illegible] ان قيل لم [illegible]

يجوى اثنين الا وهو ثالثهم مع ان الامر كذلك فما النكتة في وجه العدول عن ذلك قلنا يمكن ان يكون النكتة فيه
استهجان الابتداء بالعدد الفرد فان الله وتر يحب الوتر ويمكن ان يكون السبب فيه معلومية ذلك من قوله ولا ادنى
من ذلك فان نجوى اثنين يدخل فيه فلو قال اولا ما من نجوى اثنين الخ لما كان لهذا القول اعني ولا ادنى فائدة
وقيل النكتة فيه هي ان النجوى لا يتحقق بين الاثنين اذ الاثنان لو لم يكن لهما ثالث لم يحتاجا الى النجوى
هو في موضع خوف استماع الغير فهذا ان اضافة النجوى الى الثلثة يفيد كون الثلثة متناجين وعلى هذا
يلزم ان يكون المراد من نجوى ثلثة كون الاثنين متناجين والثالث غير مطلع على نجويهما وهو خلاف
الاضافة على انه لو لم يكن واحد منهم مطلعا على نجوى الاثنين يمكن ان يكون حكمه كالثالث الغير المطلع

دعاء الصباح والمساء من الصحيفة بحسب كل واحد منهما في صاحبه ويولج صاحبه فيه قيل الواو للحال
والمعنى يدخل كلا من الليل والنهار في الاخر والحال انه يدخل صاحبه فيه بان ينقص من احدهما شيئا ويزيده في
كنقصان نهار الشتاء وزيادة ليله وزيادة نهار الصيف ونقص ليله فان قلت هذا المعنى يستفاد من قوله يولج
كل واحد منهما في صاحبه فاي فائدة في قوله ويولج صاحبه فيه قلت فائدته التنبيه على امر مستغرب هو
حصول الزيادة والنقصان معا في كل من الليل والنهار في آن واحد وذلك بحسب اختلاف البقاع كالشمالية عن
خط الاستواء والجنوبية عنه سواء كانت مسكونة او لا فان صيف الشمالية شتاء الجنوبية وبالعكس فزيادة
النهار ونقصانه واقعان في وقت واحد لكن في بقعتين وكذلك زيادة الليل ونقصانه فكانه قيل
يدخل كل واحد منهما في الاخر والحال انه في وقت ادخال احدهما كالنهار في الاخر كالليل في بقعة يدخل الاخر
ايضا كالليل في الاول اعني النهار في بقعة اخرى ولو لم يصرح بقوله يولج صاحبه فيه لم يحصل التنبيه على
ذلك بل كان الظاهر من كلامه وقوع زيادة النهار في وقت ونقصانها في اخر وكذلك الليل كما هو محسوس معروف
للخاص والعام قيل كون الواو للحال مبني على تقدير المبتدأ كما في قوله نجوت وارهنهم مالكا وقد منع
اصل الحكم فحاصل الجواب ان معنى الجملة الحالية وان كان يفهم من الاولى فيكون تاكيدا الا انها ذكرت للتنبيه
وانه خبر بان يولج كل واحد منهما في الاخر في آن واحد بحسب اختلاف البقاع اذ لا يمكن ايلاج الليل في النهار في
بقعة لا حال ايلاج النهار في الليل في بقعة اخرى وبالعكس فزيادة النهار ونقصه متقارنتان حال زيادة ونقص
الليل في بقعتي الشمالية والجنوبية عن خط الاستواء فالتنبيه حاصل به وذكرها وانما ذكرت للتصريح بما علم
ضمنا لانه لما كان امرا مستغربا لم يكتف بالدلالة عليه بالضمنية بل دل عليه بالدلالة الصريحة والتصريح
بما فهم ضمنا بذلك لرشاقة الامر على ما ذكرناه فان معنى الجملتين انما يتحقق في فصلين وان كان بعض كل
منهما يتحقق في آن واحد لان معنى الاولى ادخال بعض زمان النهار في الليل وبالعكس وكل منهما يتحقق معنى

الجملة الحالية فان كما ذكره وذلك لا يتحقق الا في فصلين من الفصول الاربعة والثانية **ثم اقول**
اختلاف البقاع في العرض الشمالي والجنوبي وانتقال الشمس عن مدار من المدارات اليومية بحركتها الخاصة
يوجب ان يدخل بعض زمان الليل في النهار وبالعكس في البقاع الشمالية عن خط الاستواء والجنوبية عنه في
كل يوم بليلته من ايام السنة في جميع الآفاق الا في المستقيم والرحوي وهذا معنى قوله يولج كل واحد منهما في
صاحبه وكذا اختلاف طول البقاع مع الحركة الاولى يوجب حال الزيادة في زمان النهار ونقصان الليل وبالعكس
في البقاع المذكورة بحسب الاختلافات العرضية يدخل بعض زمان الليل في النهار وبالعكس في الاماكن
الشمالية عن خط الاستواء المختلفة في الطول وكذا الجنوبية عنه المختلفة فيه بحسب هذا الاختلاف وهذا
معنى قوله ويولج صاحبه فيه فالحالية تاسيس لانها اشارة الى نوع اخر من الزيادة والنقصان وعليه يتفرع
وجوب صوم احد وثلثين يوما في صورة وثمانية وعشرين في اخرى على المسافر من بلد الى بلد اخر بعيد عنه
بعد رؤية الهلال وذلك لان كوكبا يطلع في المساكن الشرقية قبل طلوعها في الغربية وكذا في الغروب
فكل بلد غربي بعد عن الشرقي بالفصل بينا تأخر غروب من غروب الشرقي بساعة وايما غربي لذلك بادراك
الكسوفات القمرية حيث يدرك في ساعات اقل من ساعات طلوعها في المساكن الغربية واكثر من ساعات طلوعها في
المساكن الشرقية فعرفنا ان غروب الشمس في الشرقية قبل غروبها في بلد غربيها في الغربية بعد غروبها في بلد
هذا ويحتمل عكس ذلك بان يكون الاولى اشارة الى ان يكون بالاختلافات الطولية مع الحركة اليومية والثانية
الى ما يكون بالاختلافات العرضية مع الحركة الخاصة الشمسية ويحتمل ان يكون معنى الاولى ادخال كل من
الليل والنهار مكان الاخر بلا مدة في كل البقاع يغير حال النهار مع امتلاء العالم بالليل وبالعكس
لا ايلاج الكل هو ادخال الشيء في مضبوط ومعنى الثانية ادخال بعض زمان كل منهما في زمان الاخر في كل يوم
بليلته في كل البقاع بحسب اختلافاتها الطولية العرضية في حال الادخال الاول ويحتمل العكس وعليه
ايضا فالحالية تاسيس ومعنى الجملتين اكثر ما سنوح يتحقق معناهما في كل الآفاق حتى في الرحوي في بعض ايام
وبهذا التغير يظهر ان في كلامه عليه السلام ايماء الى كروية الارض والسماء فتامل والحكمة في نقصان كل منهما و
زيادة الاخر شيئا بعد شيء الى ان ينتهي كل منهما الى منتهاه في الزيادة والنقصان ظاهرة اذ لو كان ينحو
احدهما على الاخر دفعة لتحير كرة الشمس ثلثة لاضر بالابدان والثمار وغيرهما كما ان الخروج من حمام
حار الى موضع بارد دفعة يضر البدن ويفسده والقول بان هذا التدبير مستند الى ابطاء سير الشمس
في الارتفاع والانحطاط مجاب بنقل الكلام الى سبب ذلك فان حيث بعد ما بين المشرقين سئل عن الحكمة
فيه وهكذا الى ان ينتهي الى تدبير العليم الحكيم في مصالح العالم وما فيه هذا ما ذكره بعض الافاضل هنا

المقام واقول لا يبعد انه يدخل الليل في النهار في بقعة معينة في فصل ويدخل النهار في الليل في هذه
البقعة بعينها في فصل اخر وفي كل من الفصلين يكون الحكم في البقعة الاخرى بعكس ذلك فهذه احكام
اربعة لا يستفاد باسرها من الفقرة الاولى صريحا اذ لو قيدت ببقعة واحدة لا يبان بمحل ادخال كل واحد
منهما في الاخر على قيد اذ في وقت واحد لا يتحقق ادخال كل واحد منهما في الاخر في بقعة واحدة بل انما
يتحقق ادخال احدهما في الاخر فقط ومع ارادة الوقتين يكون المستفاد منهما مجرد الحكمين الاولين ولا
يستفاد منهما الحكمان الاخران اعني عكس الحكمين الاولين في ذلك الوقت بعينه في بقعة اخرى اذ ظاهر
قولنا يدخل الليل في النهار ويدخل النهار في الليل انه يدخل الليل في النهار في وقت وبقعة على سبيل
الانفصال الحقيقي ويدخل النهار في الليل في وقت اخر وبقعة اخرى كذلك فان اريد منه الاولى افاد الحكمين
الاولين فيكون الفقرة الثانية لافادة الحكمين الاخرين ولو اريد منه الثاني افاد الحكمين الاخيرين ولا
بد من الفقرة الثانية لافادة الحكمين الاولين نعم الحق انه يمكن ان يراد من الفقرة الاولى انه يدخل
الليل في النهار في وقت او بقعة على سبيل منع الخلو ويدخل النهار في الليل في وقت او بقعة اخرى كذلك
فيفيد الاحكام الاربعة الا ان ذلك لما كان خلاف الظاهر المتبادر لم يكتف بها الامام واراد منها مجرد حكمين
واتى بعكسها لافادة حكمين اخرين هما عكس الاولين فتامل في الفقيه بحذف الاسناد قال ابو جعفر
انكم تلقنون موتاكم لا اله الا الله عند الموت ونحن نلقن موتانا محمد رسول الله وفي فروع الكافي باسناده
المتصل الى محمد بن مسلم وحفص بن البختري عن الباقر والصادق عليهما السلام مثله والظاهر انه ترغيب للمخاطبين
وعن همم ان يلقنوا موتاهم اي غير مختصر ومن من اهل الولاية عند حضور موتهم فيكون مجازا بطريق المشاكلة
محمد رسول الله لان اقرارهم بعد ذكرهم بالرسالة يتضمن اقرارهم بوحدانية الله ومن غير عكس بل اقرارهم
بالرسالة يستلزم الاقرار وصدق يعني بجميع ما جاء به مجملا ومنه التوحيد والولاية لمن لم الولاية فاذا امر بتخصيص
بذلك فان عليه فما مؤمنا وامنا من ابليس وشياطينه ان يامروه بالكفر ويشككوه في دينه والحاصل
انه توبيخ وانكار للاقتصار على مجرد تلقين لا اله الا الله عند ظهور امارات الموت وترغيب على تلقين محمد
رسول الله لما ذكرناه والواو للحال والهمزة للاستفهام في انكم محذوفة وهو استفهام في صورة الخبر و
المراد ان المحتضر قلما من الخواص كان ام من العوام يحتاج الى تلقين الرسالة لئلا يشككه الشيطان ويخرجه
في دينه فيموت وهو كافر بالتوحيد والرسالة والامامة فمعنى الحديث انكم تلقنون موتاكم مجرد لا
اله الا الله والحال انا نلقن موتانا محمد رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يصح فعلكم بل اللازم ان تلقنوا
بناء تلقنوا موتاكم الرسالة لئلا يشككهم الشيطان وفي الخبر انه يجيء الشيطان ويجلس عند راسه

يقول انزل هذا الدين [illegible] يتحرس علمه انتله وهذا الشيطان يسمى بالعديلة وربما يجي بصورة
ابيه وجدته واخيه واقاربه ويقول اعداء غير هذه الدين فانه كنت عليه وانا الان معذب فلا يبين
التلقين وقد ذكر العلماء بلفظ على هذا ما ورد في الخبر عن سيد البشر صلى الله عليه وآله ان من كان اخر كلامه
لا اله الا الله دخل الجنة مشروطا بشروطها والاقرار بالنبي والاوصياء من بعده من شروطها كما ورد
في الخبر عن الرضا عليه السلام فان الايمان الموجب لدخول الجنة انما يتحقق بذلك وبذلك يجمع بين الاخبار حيث
ورد في بعضها تلقين لا اله الا الله وفي بعضها مع محمد رسول الله وفي بعضها مع تلقين كلمات الائمة واحد بعد
واحد على اسمائهم وترتيبهم وقيل في توجيه الحديث ان كلا من الفقرتين امر في صورة الخبر والمراد لقنوا انتم
موتاكم لا اله الا الله واما نحن فنلقن موتانا محمد رسول الله ولعل وجه ذلك ان العقل يستقل في التوحيد
من غير توقف على تعقل ارتباط الاجسام بعضها الى بعض فلا يمكن غفلة الخواص عنه فلا يقدر الشيطان
على اغفالهم عنه بخلاف اثبات النبوة فان العلم بثبوته في نفسه يتوقف على خلق الاجسام وارتباط بعضها
ببعض فليس استقلال العقل بتلك الثابة فينبغي التلقين في تلك الحالة واما العوام فيمكن اغفالهم عن التوحيد
ايضا في حال السكرات فيحتاجون الى التلقين والتذكر ولعل ذلك لما كان موتاهم من الخواص لا يحتاجون الى تلقين
التوحيد ايضا واورد عليه اما اولا فبان الخواص اذا احتاجوا الى تلقين الرسالة في تلك الحالة بناء على جواز
غفلتهم عنها او قدرة الشياطين على اغفالهم فالعوام بطريق اولى يحتاجون اليه وبوجه اخر امكان غفلة
العوام عن التوحيد في حال السكرات مع كونه اظهر عند العقل لاستقلاله فيه من غير توقف على امر اخر
يستلزم امكان اغفالهم عن الرسالة في تلك الحالة بطريق اولى لان استقلاله فيها [illegible] المنافرة على
الوجهين لو كان هذا الكلام من الامام امرا في صورة الاخبار لكان ينبغي ان يقول انكم تلقنون موتاكم
لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وآله عند الموت بناء على امكان غفلتهم عنهما معا ونحن
نلقن موتانا محمد رسول الله من غير حاجة الى تلقين لا اله الا الله بناء على عدم امكان غفلتهم عنها كما فهمه
واما ثانيا فبان اثبات النبوة والعلم بصدق النبي في دعواه النبوة انما يتوقف على ظهور المعجزة على يده
اثباته مجازا في العادة لا على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض فان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله
قد ثبت بمجرد اتيانه بالقران العزيز الذي اعجز مصاقع الخطباء وافحم ارغام اعلام البلغاء واصلاب اعاظم
فصحاء العرب العرباء من دون توقفه على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض نعم هذا التوقف انما يجري
مثل تسبيح الحصى من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وامثال ذلك واما ان العلم بالتوحيد
في نفسه يتوقف على ذلك كليا فلا واما ثالثا فلان هذا الوجه ينافيه ما ورد في خبر [illegible] احد بحضرة

الموت الا وكل به ابليس اللعين من شياطينه من يامره بتشكيكه في دينه حتى يخرج نفسه فاذا حضر موتنا كما لم
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واماما رابعا فلا يقرا انا ابدا بموتنا هو عليهم السلام عشيرتهم واهل مثلهم
فمن البين ان كل واحد منهم ما كان من الخواص الذين لا يقدر على الشيطان اضلالهم ولعفالهم عن التوحيد
ليستغني عن تلقينه بل كان اكثرهم من العوام بل ربما لم يكن بعضهم من اهل المعرفة والولاية كما يشهد به
التتبع وان اريد بهم اهل بيتهم خاصا او خصوص من ولعه منهم فكذلك لان المراد بالخواص ههنا من اخذ دينه
من الكتاب والسنة وصح عقائده بالبراهين القاطعة بحيث لا يقدر الشيطان على تشكيكه في دينه ومن
العلوم بديهة ان كل واحد من اهل بيتهم واولادهم ما كان كذلك كيف وكثير منهم في حال استقامة العقل
وثبوت التفقه خرجوا عن الدين ونازعوا في امر الامامة فينبغي ان يحمل الاضافة في الموضعين لادنى ملابسة
ويراد بموتانا من يحضرونه عند سكراته من اهل الولاية سواء كان من الخواص او من العوام منهم او من غيرهم
فيكون المراد انا اذا حضرنا الموتى عند سكراتهم نلقنهم الرسالة لئلا يقعوا في اضلال الشيطان وتشكيكه
وانتم يا محبينا في ذلك اذا حضرتموهم تلقنوهم بمجرد التوحيد من غير تلقين الرسالة والامامة بمجرد التوحيد
من دون الرسالة لا ينفعهم بل لا يسلمهم الا في الدنيا ولا في الاخرة فيكون الغرض توبيخا على المخالفين ولعله
المتابعين **قوله تعالى كبرت كلمة** منصوب على التمييز وهو تفسير لضمير مبهم مستتر في كبرت مثل نعم رجلا
زيد والتقدير كبرت الكلمة كلمة وهذا ابلغ وافصح من الرفع لان التفصيل بعد الاجمال اوقع **قوله تعالى**
في سورة الكهف ولم يجعل له عوجا قيما فتوهم انه حال من الكتاب وهو غلط لان قوله ولم
يجعل له عوجا معطوف على انزل فهو داخل في حيز الصلة فعلى جعله حالا يلزم الفصل بين الحال وذيها
ببعض الصلة وذلك غير جائز فهو منصوب بمضمر اي جعله قيما **قوله تعالى** وترى الشمس اذا طلعت
تزاور عن كهفهم ذات اليمين واذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه **اقول**
تزاور بالتخفيف والتشديد بدلا التخفيف لحذف التاء والتشديد للادغام وقرئ تزور على وزن تحمر
وكلاهما من الزور بالتحريك وهو الميل وذات اليمين وحقيقتها الجهة المسماة باليمين تقرضهم تقطعهم
لا تقربهم وهم في فجوة منه اي في متسع من الكهف ومعناه انه لا يصيبهم الشمس في طلوع نهارهم ولا في غروبها
والسر في ذلك عند اكثر المفسرين ان باب الكهف كان مفتوحا الى جانب الشمال فاذا طلعت الشمس كانت
على يمين الكهف واذا غربت كانت على شماله فضوء الشمس ما كان يصل الى داخل الكهف وكان الهواء
النسيم الموافق يصل اليهم من جانب الشمال فلا جرم بقيت اجسامهم مصونة عن العفونة والفساد وقال بعضهم
المراد ان الشمس اذا طلعت منع الله ضوءها من الوقوع وكذا حال غروبها وكان ذلك فعلا خارقا للعادة

ولو كان

ايضا

تزاور

ولو كان الامر كما ذكره لجعل القول الاول الكائن للناس معتادا ما لو فاتهم لم يكن لذلك من ابن الله مع انهم
يقولون بعده ذلك من ابن الله **شعر عربي** كيف ابها الغوتي واعجبا من عجب العجايب حسن عربان على
الغراب مراد از غراب اخر وانا سبکه ورک کو سیند مراد از حسنه عربان پنج کلاغ است یعنی پنج کلاغ که
بر وانا سپرده نشسته بودند و از امیر گردند **في الخبر** عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لو كان
يشترى لاشتراه اثنان كبير البطن وحريص طوف الابل وواسع الجبهة والملهوف المحروم من المال العالم او من الحجر انه
لو كان الموت يشترى لاشتراه الكبير الوسيع الطبع عند عدم امتداده على المال المحتسب الى الناس والحريص
اذا لم يقدر عليه لشدة حبه له **وفي خبر اخر** عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لو كان لي بدنا النية لا استعنت
بها على الاكل والمراد اني احببت ان يكون لي بدنا اخرى استعين بها على الاكل لتوفر العبادة عليه وحاصله
ان كثرة الاكل ليحصل القوة على العبادة مملوحة كذا قال العلامة في جواب مهنا بن سنان لما سئل عن
معنى هذا الحديث ويحتمل ان يكون المراد منه التعريض على بعضهم نعم الله تعالى بان لا ينتبهوا بها كما ورد من التبجيل
اكل بعض الاشيا باليدين ومن يد واحدة كالعبث بكل اليد الا ببعض الاصابع **وفي خبر اخر**
عن النبي صلى الله عليه وآله لمخاطبا لاصحابه انكم كنتم تبعرون بعرا وانتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء
ما لا يحجا فان في الصحاح ثلط البعير اذا القى بعره رقيقا والمراد انكم كنتم سابقا تلقون غايطكم يابسا لعدم
تمكنكم من الاطعمة الكثيرة والفواكه الرطبة واخصبا من مكم في الخبر اليابس ومثله واليوم لتمكنكم من انواع
الطعوم والفواكه تلقونه رقيقا فلا يكفي مجرد الاحجار فاتبعوها بالماء **شعر عربي** ليت هل ينفع شيئا ليت
ليت شبابا بوع فاشتريت قوله بوع فعل ماض مجهول ليت الثالثة تاكيد لليت الاولى وليت الثاني
فاعل لقوله ينفع وشيئا مفعوله وجملة هل ينفع ليت شيئا جملة استفهامية انكارية معترضة فالمعنى ليت
الشباب يباع فاشتريه مع ان ليت لا يعطي التمني لا ينفع شيئا **حكاية فيها شكايات الغوية**
حكي ان معوية قال يوما من افصح الناس فقام رجل من جرم وجرم من فصحاء العرب فقال افصح الناس قوم تباعدوا عن
من فراتية العراق وتيامنوا عن كشكشة تميم وتياسروا عن كسكسة بكر ليس فيهم غمغمة قضاعة ولا طمطمانية
حمير فقال معوية من هم هذا القوم فقال هم قومي والمراد بالفراتية اهل الفرات الذي هو نهر الكوفة لانهم
خالطوا العجم والنبط فتغيرت لغتهم والكشكشة في بني تميم بدل الكاف شينا في الكلام المعجمة بعد كاف الخطاب
للمونث فيقولون اكرمتكش ومررت بكش والكسكسة في بكر سميوا بذلك لانهم يلحقون السين الغير المعجمة بكاف
الخطاب للمونث فيقولون اكرمتكس ومررت بكس وكل منهما يلحقون السين والشين في حال الوقف لابقاء
الكسرة اذ لو سكنوا الكاف ذهب الفرق بين المونث والمذكر وخصوا السين والشين بالالحاق لخفائهما

لما فيهما من الجرس نحو قبل الكشكشة والكسكسة بكسر الكاف لان كلا من السين والشين يلحق بكاف المؤنث وهي
مكسورة فالحكاية ايضا بالكسر والمحكي انهما بالفتح لانهما مصدر فعلل المأخوذ منهما اشتقاقا وهو مفتوح الفاء
واللام الاخرى ان قولك بسملة بفتح الباء في مصدر بسمل اي قال بسم الله وان كانت الباء في بسم الله مكسورة
وكذا السبحلة واما الغمغمة فهو ان لا يبين الكلام واصله اصوات الثيران عند الذعر واصوات الابطال
عند القتال والطمطمانية ان يكون الكلام شبيها بكلام العجم يقال رجل طمطم بالكسر اي في لسانه عجمة لا يفصح
ان اشعث بن قيس تزوج امرأة على حكم فردها عمر الى اطنابه بيتها اي الى مهر مثلها بردها الى ما بني عليه
امر اهلها وامتدت عليه اطناب بيوتهم وفي خبر خرما احب ان يبني مطنب بيتي ببيت محمد صلى الله عليه وآله
اني احتسب خطاي بقوله مطنب اي مشدود بالاطناب يعني ما احب ان يكون بيتي الى جانب بيت محمد لاني
احتسب عند الله كثرة خطاي من ذهابي من بيتي الى المسجد **شعر فارسي للانوري** خونشكي
خنجر خونخوار تو كبي همكاسه كرديد انصاف عطشان عطشان صنف فيها است مراد از عنا
فتا عالم است كه عطشان وتشنه اهلاك ناس است مراد انسكه فنا عالم كه تشنه وعطشان اهل عالمي
همكاسه خنجر خونخوار است كه ان نيز تشنه خون دشمنان است **شعر آخر للخاقاني** مريم
بكرست لعل تو از بوسه اش تا بجدائي شود عيسى تو متهم يعني بوسه كه از تو كرفته شود بمحلي تو مرتفع
پس ان شبيه بعيسى الهدايا تو كه منشا تو ليد است شبيه بمريم است چو عيسى متهم بجدائي شده
بوسه كه از تو كرفته شود متهم بجدائيست پس معنى بيت اينستكه لعل تو يعني لب تو كه شبيه بمريم است چون
بكرست ان بوسه تو بكذار كه ان بوسه اخذ شود تا ان بوسه تو كه شبيه بعيسى است جدا از او كند
ومتهم بجدائي شود **شعر آخر للعرفي** اقبال كرم ميكزد ارباب همم را همت نخورد نيشتر لا ونعم را
يعني رواو نه كرم از عرباب همت نيشتر سر دار ايشان نمي شود بلكه نشتر ايشان نمي شود زيرا
كه همت از نعم غير كرم كه باز كرم اوست يا زده كه كنايه از بخل است نيشتر نميخورد يعني هيچ بكريه ا خوشنودي
مسئلة صرفية قال الصرفيون اذا اريد تصغير الجمع فان كان جمع قلة فاما يصغر على بنائه
لقربه القلة عن معنى التصغير نقول في اكلب واجمال اكيلب واجيمال الا يرد الى الواحد فيصغر ثم يجمع
جمع السلامة فيهما فتقول فيهما كليبات وجميلات وان كان جمع كثرة فلا يصغر على بنائه للتنافي بين الكثرة
والتصغير فينظر ان كان لمفرده جمع قلة ايضا كغلمان فتارة يرد الى جمع القلة فيصغر فتقول في تصغيره
غلمان وعلية وارداد يرد الى مفرده فيصغر ثم يجمع جمع السلامة فتقول في تصغيرهما غليمون ود
وان لم يكن لمفرده جمع قلة تعين رده الى مفرده وتصغيره ثم جمعه جمع السلامة كما تقول في شعراء ومساجد

شعر للانوري

شعر للخاقاني

شعر للعرفي

مسئلة صرفية

شويعرون ومسيجدات هذا ما ذكره وهذه القاعدة ينتقض بأمرين احدهما ان بعض جموع الكثرة لم يرد لمفرده
ايضا بالواو والنون وبالالف والتاء وذلك مثل سكارى وحمر وثانيهما ان جمع الكثرة قد لا يبعد في واحد
مستعمل في كلامهم نحو عبابيد فاجيب عن الاول بانه مستثنى من القاعدة والمراد ان الجمع الذي جاء ان يجمع مفرده
على جمع السلامة يجمع عليه وما لا يجوز فيه ذلك لا يرد جمع قلة ايضا فالتصغير فيه ممتنع فسكارى جمع سكران
وحمر جمع حمران لا يجوز ان يصغر وعن الثاني بانه يرد الى ما يجوز ان يكون واحده فعبابيد اما جمع فعلول
عن محمد بن حمران قال سألنا ابا عبد الله عن قول الله تعالى فيما اخبر عن ابراهيم عليه السلم هذا ربي
قال لم يبلغ به شيئا اراد غير الذي قال القول لو يبلغ به شيئا اي لم يبلغ بهذا القول كفرا او هنا الانكار اراد
غير الذي ظاهر كلامه انما انه كان في مقام النظر والتفكر وانما قال ذلك على سبيل الفرض ليتفكر فيه انه
هل يصلح للالهية ام لا او قال ذلك على سبيل الانكار والاستفهام **روى السيد الرضي** ره في
المجازات النبوية عنه صلى الله عليه وآله انه قال ان المسجد لينزوي كما ينزوي الجلدة من النار اذا انقبضت
واجتمعت معناه ان المسجد لينقبض من النخامة كما ينقبض الجلدة من النار فالمراد ان المسجد لكونه محل عبادة
الله تعالى يجب ان يكون معظما موقرا والنخامة فيه توجب قلة توقيره وتعظيمه فمن رمى بها فيه فقد عظيم
فدق وينزوي في العقل الا في الحس والمحسوس منه لم يتغير كما هو ويمكن ان يراد من المسجد اهله ويفيد
لاهل فيه يكون الانقباض مسندا اليهم ويكون المعنى ان اهل المسجد من المؤمنين لغاية حبهم في تعظيم
المسجد وحفظه عن الخباثث وصيانته عن الادناس يجب ان يكونوا يجتنبون من النخامة اذا داوها في
المسجد لانه محل عبادة فيجب ان ينزهوها عن كل خبيث يوجب دخوله فيه قلة تعظيمه واحترامه **روى**
عن الصادق عليه السلم انه قال لا تتوسل الى احد بوسيلة ولا تتذرع بذريعة اقرب له الى ما تريد منه
من رجل سلف اليه مني يد فعادها ثم نعم فاحسن تربيتها فاني رأيته منع الاواخر يقطع لسان شكر الاوائل
ولا سمحت نفسي برد بكر الحوائج الى النعمة البكر الاجمد واضافه المنع والشكر الى الاواخر والاوائل اضافه
الى المفعول ويحتمل مراده ع ان احسن الوسائل الى السؤال تقدم العهد بالسؤال فان المسؤول ما يرد
السائل الاول لئلا ينقطع شكره على الاول ومفضلا انه نزل في شيئا لا يكون له وسيلة وذريعة
يغري الى الخد ما يريد به منه حسن تقدم سؤال منه وحصول النعمة منه اليه فاني اذا اعطيت احدا نعمة
سالفة ثانيا ابتغ النعمة الاولى بنعمة الثانية واتقرب بذلك الى الله تعالى لاني اعلم ان منع النعمة ثانيا يوجب
ان يقطع السائل شكره على النعمة الاولى ثم انه لما كان في المقام توهم انه لا يجب رد السائل ابتداء
فدفع ذلك الوهم بقوله فما رضيت نفسي قط برد السؤال لاول الحوائج المبتذلة وحاصله انه لا

السؤال الاول لان نفسه لا ترضى برد من لم يطلب منه شيئا بمثل ذلك سيئلني ابتداء كالسؤال الثاني لقائل يو
يوجب قطع الشكر عن الاول من امثال العرب قولهم ذكرتني الطعن وكنت ناسيا واصله ان
رجلا حمل على رجل ليقتله وكان في يد المحمول عليه رمح فانساه الدهش ما في يده فقال له الحامل الق الرمح
فقال ذكرتني الطعن وكنت ناسيا ومنها قولهم ذكرتني فوك حماري اهلي واصله ان رجلا خرج يطلب حمارا
فلقى امرأة متنقبة فاعجبته وذهب يمشي خلفها ونسي الحمار فما زال يتبعها حتى اسفرت
عن وجهها فاذا فمها واسع ودميمة كريهة المنظر فلما رأى ذلك فمها تذكر الحمار فقال ذكرتني
فوك حماري اهلي ومنها قولهم كفيت الدعوة اي كفيت مؤنة الدعاء لي واصله ان بعض تجار العرب نزل قصر
راهب وطفق يواصفه دينه ويتكلم في عبادته ويزيد عليه ويفتخر على ذلك ايام ثم انه سرق صليب الراهب
وكان من الذهب ثم استأذنه في الفراق فاذن له وزوده من طعامه فقام ليودعه فلما ودعه قال له صحبك
الصليب كان هذا يسمهم في الدعاء على المسافر فقال التاجر المذكور كفيت الدعوة فصار مثلا ومنها قولهم
هان على الاملس ما لاقى الدبر وهو مثل يضرب في الرجل القليل الاهتمام بشان صاحبه والاملس هو صحيح الظهر
والدبر الذي قد دبر ظهره ومنها خير حالبيك تنطحين وهو مثل يضرب لمن يبغي الى من يحسن اليه ويحسن
المحسن ليبغي اليه واصله ان بقرة كان لها حالبان وكان احدهما ارفق بها من الاخر وكانت تنطح الكبير فرفق بها ويدع
الاخر ومنها حبين تغلبين [illegible] واصله ان رجلا الى فاحشة فقضى وطره منها فلما خرج رأى في الدار رجلا
محمد وهو لا يدري تماول سمعها تقول الجار بينها سرنا هذا الاحمق واخذنا منه ثلثة دراهم ولم ينقص منا
شيء فالتفت الرجل فقال الحبين تغلبين وتندين **شعر فارسي** زهد تو فضله وضو كر بسپهر برود
خون جهان را در او بطن سه خزاید معروف است که این شعر در وصف ذو الجناب امیر المؤمنین
علیه السلام است وظاهر آنکه مراد آن باشد که زهد تو بمرتبه ایست که اگر فضله از وضوی تو که از
تو حاصل شده با فلاک رسد که آباء علویه اند و مؤثر و فاعل اند در عناصر اربع که امهات اربع سفلیه
اند ستیدان فضله وضو که از زهد تو ناشی شد با آباء علویه بنحوی ممدود و دانها تاثیر میکنند که آنها
نیز زاهد میشوند دست از فعل و تاثیر امهات اربع میکشند چون فعل و تاثیر از آباء با امهات سد
امهات نیز از تولید باز میمانند لطفا فانها ابتر میشوند و از حیض منقطع میشوند و از تولد
علنه که عبارتست از حیوان و نبات و جماد که بمنزله اولاد ایشان هستند باز خواهند ماند پس آنچه
گفته است شاعر که خون جهان را زرد از بطن سه خزاید کنایه است از انقطاع خون جهان [illegible]
استبرائیم در بخار دان متعاقبست که فعلیکم با باز شستن بخصوص [illegible] شود [illegible]

ممتنع باشد زوجت تو هم عدم صلد و از اشخص میکو ینذلیر [illegible] بدان [illegible] که [illegible] شوق ابا خلیل
بر عال [illegible] میکو ینبد اگر [illegible] فلان مملکت را سلطان بکند پس فلان کار خواهد کرد و مراد آنست
که بعد از آنکه سلطان ان تسخیر ان کرد دیگر [illegible] مملکت تسخیر شود **شعر اخر** [illegible] مکن
هستی [illegible] واجب فنا شود و ان ممتنع که مهر نوازی [illegible] شود در [illegible] عکس نقیض خیالا دوست نو
که صوت [illegible] شود مراد از واجب واجب بالغیر است نه واجب بالذات و مراد از عکس نقیض
خیالا لا است که خیال علم وصل [illegible] ان باشد زیرا که نقیض خیالا لا [illegible] لیس منحنی شعر
السکه حکم است که واجب بالغیر [illegible] شود اما منفک شدن یاد نوازی ممتنع است [illegible]
کرا ازکرب فکر خیال من در ذکر دوست علم وصول یار [illegible] مفاد [illegible]
من واقع شود **مسئلة نهائية** ان حمل الى استعارة او تشبيه في قول ابي تمام لا تسقني ماء الملام
فانني صعب قد استعذبت [illegible] فلت يفيد اقوال الوجوه الاول ان فيه استعارة مكنية تخييلية
فانه شبه الملام بظرف شراب مكروه وهو استعارة مكنية واضافة الماء تخييلية ووجه الشبه ان اللوم يسكن
حرارة الغرام كما ان الماء يسكن غليل الاوام الثاني انه تشبيه من قبيل لجين الماء لا استعارة ووجه الشبه
كما ذكر وهذان الوجهان ذكرهما صاحب الايضاح واورد عليهما الخلخالي بان المناسب للعاشق ان يدعي ان
غرامه لا يسكن الا بالملام ولا يسكن بشيء اخر فكيف يجعل ذلك وجه شبه واورد عليهما بعض اخر بانه لا دلالة في البيت
على ان الظرف او الماء مكروه والتشبيه لا يتم بدونه واجيب عن الاول بان تشبيه الشاعر الملام بالماء في تسكين
نار الغرام انما هو على وفق معتقد اللوام ان حرارة غرام العشاق يسكن بورود الملام وليس للعاشق في
معتقدة فلعل معتقده ان نار الغرام تزيد بالملام كما ينظر اليه قول بعضهم احب الملامة في هواك لذكرك
حب الذكرك فليلمني اللوم او ان تلك النار لا يؤثر فيها الملام اصلا كما قال الاخر جاؤا يردون سلوتي
بلومهم عن الحبيبة والحوا مثل ما جاؤا فقول الخلخالي بان المناسب للعاشق الخ مندفع كيف وصاحب الايضاح
لم يقل ان التشبيه [illegible] العاشق وانت تعلم ان ذكر صاحب الايضاح الكراهة في الشراب ظاهر في انه عبر واض
بهذا الجواب والتحقيق انه شبه الملام بظرف شراب من غير ان يعتبر الكراهة ووجه التشبيه يكون وجههما علي
لكونه استعارة مكنية تخييلية [illegible] اذ ذكر صاحب الايضاح ويندفع منه الايراد الثاني كما هو ظاهر وبعضهم
وقال في وجه التشبيه ان الملام يعتبر اللوم وهو مختص بالسمع فنقل ابو تمام اليه ما يختص بالحلق [illegible]
قال لا تسقني الملام ولما كان السمع يتجرع الملام اولا كتجرع الحلق الماء صار كانه شبهه [illegible] بعده الماء
ان يكون ماء الملام من قبيل المشاكلة لذكر ماء البكاء يمنع المشاكلة فالاقرب [illegible]

وعکس نقیض خیالا لا است

في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ان تسمية الزحف بالبطن مشيا للمشاكلة
ما بعده وهذا الوجه ايضا لا باس به وبذلك يظهر ان كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة يصلح لتصحيح كلام
فلا استبعاد فيه كما ذكره السكاكي وقال ان قوله مستهجن لان الاستعارة التخييلية فيه منفكة عن الاستعارة
بالكناية وقد عرفت عدم الانفكاك هنا ونقل ابن الاثير في كتاب مثل السائر ان بعض الظرفاء من اصحاب ابي
تمام لما بلغه البيت المذكور ارسل اليه قارورة وقال ابعث الينا شيئا من ماء الملام فارسل اليه ابو تمام ابعث
لي بريشة من جناح الذل لابعث اليك شيئا من ماء الملام ثم ان ابن الاثير استضعف هذا النقل وقال ان كان ابو تمام
بحيث يخفى عليه الفرق بين التشبيهين في الابتر والبيت فانه جعل الجناح للذل ليس كجعل الماء للملام فان الجناح
مناسب للذل لان الطائر عند اشفاقه وتعطفه على اولاده يخفض جناحه ويلقيه على الارض وهكذا
عند تعبه ووهنه والانسان عند تواضعه وانكساره يطاطي راسه ويخفض يديه اللذين هما جناحاه فشبه
ذلك وتواضعه بحالة الطائر على طريق الاستعارة بالكناية وجعل الجناح قرينة البيت هو من لوازمه الحقيقية
للحالة المشبهة بها واما الماء والملام فليس من هذا القبيل كما لا يخفى انتهى وعلى ما ذكرناه جلية الحال في النقل
المذكور غير خفية **شعر فارسي** منم معلول بي علت كه علت گشت پيوندم ازان فرزند من باشد
ابو فرزند فرزندم اين شعر در السنه و افواه مشهور است چنين بنظر رسيده ام كه كسي متعرض حل ان
شده باشد اينجا بخاطر چنين رسيده در بيان معني [illegible] مذكوره در اين شعر معلول و است كه
عقل كل باشد نزد حكماء و نور محمدي صلى الله عليه وآله در نزد بعضي و مراد از علت اول نقص و قصور
و قوة است و مراد از علت دوم فاعل و موجد او و ممكن است كه علت اول [illegible] فاعل و موجد باشد لكن
معلول [illegible] باشد [illegible] منم معلول [illegible] فاعل و معلول [illegible] و بالجمله معلول [illegible]
ندارد و واجب الذات است [illegible] معلول اول بلا [illegible] واقع ميگويد كه منم معلولي كه در معلول
وامكان قصور و نقص و قوه ندارم يعني [illegible] معلوليت و امكان تصور ديگر ندارم و معلولي از من
بالاتر نيست بر اكه جميع كمالات من بالفعل است [illegible] قوه وجهت [illegible] خلاصه معلولي كه
باشد بغير از معلوليت [illegible] تصور ديگر نداشته باشد منحصر است در من يا منم معلول [illegible] علت
بالذات فاعل و موجد پيوند من شده يعني من بي واسطه از او صادر شده ام و واسطه در ميان من
او نيست پس كوتاه او بمن متصل است [illegible] عدم تناهي [illegible] من است يعني
من ناشي شده است [illegible] حكماء كه معلول [illegible] ميگويند مبدا و حد
او [illegible] نهايت [illegible] چون از فرزند من باشد يعني انتزاع شود [illegible] مرتبه

براذل است فرزند فرزند من باشد [illegible] براذل [illegible] عدم تناهي [illegible] جانب
نهايت [illegible] عدم تناهي [illegible] جانب بدايت و ابن [illegible] است [illegible] حكماء
كر ما ثبت في محله امتنع عدد [illegible] پس انچه عدم تناهي [illegible] بدايت ثابت نباشد با عدم تناهي از
جانب نهايت ثابت باشد پس كوتاه از [illegible] سبب [illegible] است [illegible] هر گاه از [illegible] فرزند
باشد ابد [illegible] فرزند فرزند [illegible] خواهد بود **مسئلة مستطرفة** معروفة وهي ان الاناء
كالطاس مثلا يسع من الماء وهو في قعر البئر اكثر مما يسعه وهو على المنارة **اقول** هذه المسئلة
مما يذكر في الهيئة لكون ماخذها ودليلها ومبناها على التوضيح والتفصيل انه قد ثبت [illegible] ان الاثقال
تميل الى مركز العالم ويظهر منه ان سطح الماء الذي هو الثقيل كري بالحقيقة اذا لم يعرض له مانع لا
ان يكون موضع منه اقرب الى مركز العالم [illegible] وعلى هذا فلا بد ان يميل العالي
الى المنخفض والابعد الى الاقرب الى ان يتشابه بعد جميع اجزاء سطحه عن المركز ومنه يظهر ان السطح الظاهر
من الماء [illegible] كان يكون قطعة من سطح كرة مركزها مركز العالم واذا كان كذلك ولا شك ان سطح الماء كلما قرب الى
المركز ازداد تحدبه لان سهم قطعة الدائرة الصغرى اطول من سهم قطعة الدائرة الكبرى اذا تساوي و
تراهما وكان قطعة الكبرى اصغر من النصف كما برهن عليه فيكون الاناء المملوة مما يحوي من الماء وهو
اقرب الى مركز العالم كقعر البئر مثلا اكثر مما يحويه وهو ابعد منه كراس منارة مثلا [illegible] غلظ
الفاصل بين السهمين لان الماء في قعر البئر اشد تقببا وتحدبا منه في راس المنارة والتوضيح ان الماء في
كل من الموضعين يكون قطعة من الكرة التي مركزها مركز العالم ويكون نصف قطرها بعد سطح تلك
القطعة عن مركز العالم وكلما كان نصف القطر اطول كان الكرة اعظم وظاهر ان تحدب الكرة الصغيرة
اكثر من تحدب العظيمة وان سطح دائرة راس الاناء قاعدة القطعة التي هي سطح ظاهر الماء يعني ان سطح
ظاهر الماء ما الاناء يقع من سطح دائرة راسه يتحدب بحيث يصير قطعة كرة يكون سطح دائرة فم الاناء
قاعدة لتلك القطعة سواء كانت في راس المنارة او في قعر البئر ولا ريب ان تلك القطعة اقل من النصف
فقد تبين بهما انها كانت تكون قطعة من كرة مركزها مركز العالم فاذا كانت في راس المنارة مثلا يكون
قطعة من كرة عظيمة واذا كانت في قعر البئر يكون قطعة من كرة صغيرة لبداهة ان الكرة التي مركزها مركز
العالم وسطحها يمر براس المنارة مثلا اعظم من التي مركزها مركز العالم وسطحها يمر بقعر البئر ولا ريب
في ان سطح دائرة واحدة اذا كانت قاعدة لقطعتين كل منهما اصغر من النصف واحديهما من كرة صغيرة
يكون تحدب القطعة الثانية اكثر من تحدب القطعة الاولى فيكون تحدب سطح ظاهر الماء في قعر البئر اكثر

من محدّبه في راس المنارة مع وحدة قاعدتيهما فيكون ما الاناء المملوء منه في قعر البئر اكثر منه في راس المنارة لان
سطح ظاهر مائه في الاولى قطعة من دائرة عظيمة ثم المراد بمائية الاناء في الحالين ان يكون سطح دائرة راس الاناء
قاعدة للقطعة المتحدبة الواقعة عليه فيهما وظاهر انه لو ملئ اناء ما في راس المنارة ثم نقل الى قعر البئر خالية عن
الماء اذ دائما محدّبه مائه وصار قاعدة القطعة سطح دائرة اسفل من سطح دائرة راس الاناء في راس المنارة
مملوءا من الماء في قعر البئر لا يكون مملوا منه ويبدو للناظر مع ما عسى ان يتوهم انه يلزم بعد النقل المذكور ازدياد
المحدّبة وبعد نقله ثانيا الى راس المنارة انقاصه لانتقاص المحدّبة والوجود يخالفه فان ازدياد الماء
مع انتفاء الملائمة لا يوجب ازدياد الماء انما الموجب له ازدياده مع بقاء صدق الملائمة وكون قاعدة
القطعة بعد النقل مما كان في راس المنارة اعني سطح دائرة راس الاناء وذلك لا يتحقق الا مع دخول ماء اخر
في قعر البئر في الاناء وهو ظاهر فالحاصل انا نزدياد الماء بعينه وانتقاصه مما يلزم لو كانت الدائرة التي هي الفصل
المشترك بين سطح الماء وداخل الاناء في الموضعين واحدة وليس كذلك لانه اذا ازداد تحدب يصير
الفصل المشترك اسفل واذا نقص التحدب يصير اعلى ولو شئت توضيح لك وسهولة تصوره فليفرض اب كرة
الارض و د ر ه منارة عليها و ا ه ز ب بئر امامها و ط ك ه ر المتساويين عرض راس الاناء في راس المنارة
وقعر البئر ونرسم على مركز العالم دائرة ط ل ك ببعد راس الاناء عنه حين كونه الى راس المنارة فيحصل
قطعة … منه ونفصل من … سهم قطعة … خط … مشابا بالدسهم فقطعة ط ل ك ومخرج
… بالنسبة لنصف قطر دائرة ط ل ك ونرسم على مركز … دائرة … بالدائرة ط … فنفرض
ان الماء على راس المنارة يكون ط … على شكل ط ل ك المشكل … وفي الشرط على البئر

الزائد على … بهلالية … الذي
… مساو لتفاضل … السهم
وبوجه اخر في التوضيح نقول اذا رسم
الاناء الذي هو سطح مستو كاب قطعتان
مختلفتين بالصغر والكبر وكان القطعة
اصغر من نصفها كان ما رسم عليه من الكرة
اعظم مما رسم عليه من الكرة الكبيرة كا د ب
القطعتين بشكل هلالي … غلظه التفاضل

شكل … غلظه وهو … وهو الملؤ على راس من كونين الكرتين الكبيرة الصغيرة … ويكون التفاضل بين

بين سهمي قوسي … فاذا كان الاناء المملوء في قعر البئر كان تحدب السطح الظاهر من الماء اكثر

هنر كا …

وإذا كانت تلك الاناء المملوء فوق المنارة كان تحدب السطح الظاهر
كا د ب ومجموع في قعر البئر من الماء اكثر مما يجمع فوق المنارة بما يجمع
تحت هلالي ا ه ب د وقد عرفت … للغلبيين بالبرهان انه سهم قطعة
ا الدائرة الصغرى اطول من سهم قطعة الدائرة العظمى اذا تساوى وتراهما وكا
قطعة العظمى اصغر من النصف ويمكن ان نبين ذلك بوجه اخر ان نرسم الدائرتين بحيث يتماسان من داخل على
نقطة هي وسط القوسين اللتين وتراهما متساويان كدائرتي ا ه ب د ه ح المتماستين على نقطة ه وهي وسط
قوسي ا ه ب د ه ح المتشابهين في الوتر ثم نصل ونرى ا ب د ح ونصل بين منتصف ا ب وهو ح ونقطة التماس
وهي ه بخط ح ه فهو قاطع لوتر د ح لا محالة على نقطة ز فيكون خط ه ز ح
عمودا على وتري ا ب د ح ومارا على مركزي الدائرتين كما تقرر في ثالثة
الاصول فيكون مجموع ه ح ولا ريب في ان ه ح الذي قطعة الدائرة الصغرى اطول من
ه ز الذي هو سهم قطعة الدائرة العظمى الناقصة عن النصف المشابهة للقطعة الاولى
في الوتر وهو المطلوب وحاصل هذا البرهان انه اذا فرضت دائرتان مختلفتان في العظم
متماستين من داخل … القوسين … بحيث ينطبقان على ذلك
القطر على قوائم فوتر قوس الدائرة العظمى التي هي اصغر من نصفها … التماس … قوس الدائرة الصغرى
كما لا يخفى ووجهه يلزم من ذلك ان يكون سهم قوس الدائرة الصغرى اطول من سهم قوس الدائرة العظمى وهو المطلوب
بعرض قوسين ا ه ب ا ز ب من دائرتين مختلفتين على وتر ا ب ولكن قوس ا ز ب من الدائرة العظمى اصغر من
النصف ثم نخرج من منتصف ا ب وهو نقطة ح عمود ح ز ه وهذا العمود بعد اخراجه يمر بمركز الدائرتين لانه
نقطة ح … لكونه عمودا على الوتر ومنتصفا له فنصل خطي ا ح ا م ونقول نقطة م التي هي اقرب الى وتر ا ب
من نقطة م هي مركز دائرة ا ه ب الصغرى لكون خط ا ح اقصر من خط ا م نظرا الى زاوية ا ح م منفرجة …
ا م ح حادة فنقطة م داخلة في سطح ا ز ب العظمى واخرج منها خطا ا م الى … محيطها … على …
غير مار عليه فهو اقصر من … الكل خطا … لكون كل منهما نصف قطر الدائرة الصغرى فثبت ان خط م
ه اطول من خط م ز بعد اسقاط … المشترك بينهما … فيكون خط ه ح الذي هو سهم لقوس ا ه ب
التي هي قطعة من محيط الدائرة الصغرى اطول من ح ز الذي هو سهم لقوس ا ز ب التي هي قطعة من محيط الدائرة العظمى
وهو المطلوب … نفرض قوسي ا ه ب ا ز ب من دائرتين … المختلفتين على وتر ا ب ويكون
قوس ا ز ب من الدائرة العظمى اصغر من النصف ثم نخرج من منتصف الوتر وهو ح عمود ح ز ه على ذلك الوتر

ملتقيهما من الدائرتين بين نقطتي ح ز

وتقول نقطة و نقطة خارجة من دائرة ا ز ب ح العظمى لانها ان لم تقع خارجة عنها فاما ان يقع على محيطها فيلزم تلاقي الدائرتين على اكثر من نقطتين وهو باطل لما ثبت في الاصول واما ان يقع بين نقطتي ا ب ضرورة ان دائرة ا ت ا ب لا يمكن ان يقطع قطر الدائرة العظمى الذي هو موازن لو ا ب وهو قطر ا ح على نقطتين و ايضا من الدائرة العظمى والاصاد من الصغرى اعظم من العظمى لكن تماس الدائرتين باطل لما بين في الاصول فتعين ان يقع نقطة و خارجة عن الدائرة العظمى فيكون قوس ح الذي هو سهم قوس ا الذي هو قطعة الدائرة الصغرى اطول من ح ز الذي هو سهم قوس ا ح الذي هو القطعة العظمى وهو المطلوب

سؤال الطبيعي ان قيل قد ثبت بالتواتر والمشاهدة ان الصاعقة تذيب الذهب في الصرة ولا يحرق الخرقة المصرور بها فما السبب في ذلك قلنا لعله ذلك ان ملك النار لغاية لطافتها تنفذ في المتخلل وهي سريعة الحركة جدا فلا يبقى في ريثما واما الاجسام المندمجة فينفذ فيها في زمان اكثر فيبقى فيها قدرا من الزمان يعتد به فيذيبها

شعر عربي لابي نخيلة كان اذ شبراذ اشتوقا قادمة او قلما محرفا فيه اشكال مشهور وهو ان قادمة خبر كان فيجب ان يكون مرفوعا مع انه منصوب بغير تنوين قوله قلما فانه منصوب مع كونه معطوفا على قادمة والقادمة واحدة القدامى كحبالي وهي اربع عشر ريشات في مقدم الجناح وقوله اشتوقا اي نبتا مغتاظا هو واجيب عنه تارة بان ذلك رد على قوم من النحويين حيث قالوا ان كان قد ينصب الجزئين اعني الاسم والخبر محذوف هو ونحوها اي كان ذنبراذ اشتوقا يحكيان قادمة او قلما واخرى بان المروي المكتوب في النسخ الصحيح تخال الا كان واخرى بان كلا من قادمة وقلما ومحرفا بالالف من غير تنوين على انه مثنى فالاسماء الثلثة مثناة وحذف النون للضرورة وقيل قد خطأ ابو نخيلة في هذا الشعر ولذا لما انشد بحضرة الرشيد لحنه ابو عمرو والاصمعي وهذا ينافي ما نقل ان ابا عمرو قد توفي قبل خلافة الرشيد

كلمات العرب قولهم وقع دمضان في الواوات يريدون انه جاوز العشرين فلا يذكر الايوا والعطف فيقال احد وعشرون و هكذا ويشهد به قول محمد بن علي بن منصور بن بسام قد قرب الله كلما شمعا كان يهلال السعيد مطلعا تخذ للهولاء في الشوال اهبته فان شهرك في الواوات قد وقعا

حديث قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا عدوى ولا هامة ولا طيرة ولا صغر العدوى ما يظن الناس من تعدي العلل والهامة ما كان يعتقده العرب في الجاهلية من ان القتيل اذا طل دمه ولم يدرك بثاره صار هامة في القبر يقول اسقوني اسقوني والطيرة التشأم من صوت غراب ونحوه واما الصغر فهو حية يكون في الجوف يصيب الماشية فهو عندهم

ميراث هفده شتر

مثان سه كس مشترك بود ايشان بخدمت حضرت امير المؤمنين عليه السلام امدند و عرض كردند كه نلث شتران از يكي است و تسع از يكي و نصف از يكي و ميخواهيم شما ابن شتران را بابن طريق قسمت كنيد بي كه شتري كشته و يا ازخود دو اين هفده افزودنا هيجده شد پس ثلث انرا كه شش بود بصاحب ثلث داد و نصف انرا كه نه باشد بصاحب نصف داد و تسع انرا كه دو باشد بصاحب تسع داد و يكي باقي مانده كه شتر خود بود ضبط نمود و مخفي نماند كه مشكل سوال اين بود كه هر يك از انسه نفر كسري كه حصه او بود نسبت بهفده بردارند نسبت هيجده و بنابراين حصه هر يك كمتر ميشد از انچه حضرت بايشان داده بود و حل مشكل اين است كه ظاهر است كه كسور ثلث از هفده اعتبار شود واگر چنين باشد حصه هر يك كمتر از ان باشد كه حضرت داد زيرا كه كسور مذكوره مستغرق هفده نيستند بلكه هرگاه از هفده اخذ شود مجموع انها كمتر از هفده ميشود و مع ذلك كسر هم ميرسد چه در سوال ايشان نگفته بودند بابن طريق قسمت شود بدون كسر زيرا كه از ان مستفاد ميشود كه ظاهر سوال اخراج كسور مذكوره از هفده مراد ايشان نبوده بلكه مراد ايشان ان بوده كه تا بلا كسر هفده شتر ميان ايشان منقسم شود بجوي كه اين هفده ثلث و نصف و تسع عددي باشند كه يكي ثلث و يكي نصف و يكي تسع بدهد چون ان عدد هيجده بود لهذا حضرت يك شتر اضافه نمود و بطريق مذكور قسمت كرده هر سوال فقيهي كه از ابن حنبل باشد جواب اينكه عددي تحصيل شود كه عدد اشيا موجوده تعيينها كسور مطلوبه از ان تعلق شود و از ان عدد اخذ شود مثلا اگر سوال شود كه هفتاد و يك گوسفند ميان سه كس مشترك يكي را ثلث و يكي را خمس و يكي را سبع بي كسر بايد قسمت كرد جواب اينكه هفتاد و يك كسور مذكوره ان باشد صد و پنج لهذا بايد ثلثان كه سي و پنج باشد بصاحب ثلث داد و خمس ان كه بيست و يك باشد بصاحب خمس داد و سبع ان كه پانزده باشد بصاحب سبع داد و اينمجموع هفتاد و يكست كه بطريق مذكور منقسم شده

سؤال ذي فنون شده و وارث او منحصر در شوهر و پدر و مادر و پسر هر كدام از مال او چيزي غارت كردند چون حاكم شرع ايشان را طلبيد تا قوانين شرع بر ايشان قسمت كند شوهر را گفت تو نصف انچه برده پس ده و پدر را گفت تو ثلث انچه برده پس ده و مادر را گفت تو سدس انچه برده پس ده چون دادند مجموع را بسه قسمت مساوي كرده هر كس را حصه داد با انچه پيش ايشان بود نصيب ايشان شد ايا در اين صورت مجموع تركه چند ميشود و هر يك چه قدر بغارت برده بودند كه بعد از رد و قسمت مذكور هر يك بحصه خود رسيده

جواب در صورت مذكوره مجموع تركه ٢٨٢ است انچه شوهر بغارت برده بود ١٩٨ است و انچه پدر برده بود ٨٧ است و انچه مادر برده بود ٩ است مجموع اين سه رقم ٢٨٢ ميشود كه مجموع تركه است و نصف انچه

سؤال متعلق بارث

شوهر برده ۹۹ است و ثلث ابحهٔ یکی برداشته ع۳ است و سدس ابجه مادر برداشته ا است و مجموع این نصف
و ثلث و سدس ع۳ ا است و چون این سه قسم ملشای هر حصهٔ ۳ ع۳ میشود و چون این قسم شود با بجه در نزد
شوهر باقی مانده که ۹۹ باشد ع۳ ا میشود که نصف مجموع ترکه است و این حصه دختر است شوهر است و چون همچنین
شود با بجه در نزد پدر باقی مانده که ۲۰ باشد ۹ میشود که ثلث مجموع ترکه است و این حصه دختر پدر است
و چون همچنین شود با بجه نزد مادر باقی مانده که ا است ع۳ میشود که سدس مجموع ترکه است و حصه دختر
مادر است **سؤال** ان قیل ای عدد اذا طرح منه عشرة عشرة بقی تسعة واذا طرح منه تسعة تسعة الى الواحد
بقی ثمانیة واذا طرح منه ثمانیة ثمانیة بقی سبعة وهکذا **قلنا** هو هذا العدد المشتمل على الکسور
التسعة باسقاط واحد وهو الفان وخمسمائة وتسعة عشر فانه یشتمل على الکسور التسعة الفان وخمسمائة
وعشرون **سؤال** خمسة رجال وهم زید وعمرو وبکر وخالد وولید وقال الاول للثانی اعطنی اربعة
اخماس ما معک لیکون مع مالی ثمن هذا الفرس وقال الثانی للثالث اعطنی ثلثة اخماس ما معک لیکون مع مالی
ثمن هذا الفرس وقال الثالث للرابع اعطنی خمسی ما معک لیکون مع مالی ثمن هذا الفرس وقال الخامس للاول
اعطنی سدس ما معک لیکون مع مالی ثمن هذا الفرس فما ثمن الفرس وما قدر ما یکون لکل منهم **جواب**

ثمن الفرس	ومال الزید	ومال العمرو	ومال البکر	ومال الخالد	ومال الولید
٣٧٧٣	١٩٧٤	٢٣٥٥	٢٥٤٥	٣٥٨٥	٣٤٤٤

قوطئة البتة مفعول مطلق واصله بتة والالف واللام عوض عن العامل المحذوف تقدیره بت بتة ای
جزما ای جزم الحکم الکلیة قبله وهو من قبیل المفعول المطلق للنوع **قوطئة** کثیرا ما نصب على الظرف لامر
صفة الاحیان ای حینا کثیرا وما للتاکید بمعنى الکثرة والعامل فیه ما یلیه کذا ذکره الزمخشری فی الکشاف وعند
بعض وحینئذ انا تشکرون **قولهم فقط** من اسماء الافعال بمعنى انته وکثیرا ما یصلحا بها الفا لتجرد تزیین
اللفظ فکانه جزاء شرط محذوف **فی الحدیث** الصوفی الشاة الغنیمة الباردة لعل المراد انه لا تعب
فیه ولا مشقة وکل محبوب عندهم بارد وقیل معناه الغنیمة الثابتة المستقرة من قولهم برد لی على فلان
ای ثبت **حدیث فیه ابهام** فی الکافی عن معویة بن وهب عن ابی عبد الله علیه السلم انه اتاه ابن له
لیلا فقال یا بنی قل اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله اعوذ بعظمة الله واعوذ بعزة الله
واعوذ بقدرة الله واعوذ بجلال الله واعوذ بسلطان الله ان الله على کل شیء قدیر واعوذ بعفو الله
واعوذ بغفران الله واعوذ برحمة الله من شر السام والهامة ومن شر کل دابة صغیرة او کبیرة بلیل
او نهار ومن شر فسقة الجن والانس ومن شر فسقة العرب والعجم ومن شر الصواعق والبرد اللهم صل على
محمد عبدک ورسولک قال معویة فقول الصبی الطیب عند ذکر النبی صلى الله علیه وآله المبارک قال

الى الواحد
ذکر بعض الالغاز
احاجی
ایضا

نعم یا بنی الطیب المبارک قوله فقول الصبی الطیب عند ذکر النبی المبارک الظاهر ان الطیب صفة النبی والمبارک
هو مقول قوله ای هذا الصبی الطیب اذا ذکر النبی فی دعائه یوصفه بصفة المبارک من عند نفسه من
غیر ذکر الامام ع فی الدعاء الذی علمه فیقول وان محمدا المبارک ورسوله المبارک والامام اذا سمع منه ذلک
یقول تصدیقا له وتحسینا نعم یا بنی الطیب المبارک وهذا ایضا کما یفهم من کون الطیب صفة لبنی المبارک
مقول قوله ای نعم یا بنی الطیب هو الرسول المبارک **لغز مشکل** ما شیء له فی الرأس رجل وعین
ووجه منه قفاه ان غمضت عینیک ابصرته وان فتحت عینیک لا تراه الحکم ای هذا الشیء لا تراه والظاهر
ان هذا الشیء هو طیف الخیال لان المنامات یعتبر بعکس ما یرى ولهذا اذا رأى فی المنام انه مات یعبر بطول
العمر واذا رأى انه یبکی یعتبر بالفرح والسرور وهذا هو مراد الملغز جعل له رجله ووجهه قفا
وکذا المنام وطیف الخیال انما یبصر اذا غمضت العین واذا فتحت لا یرى وهذا هو المراد من قوله
ان غمضت الخ ولا یخفى ان هذا اللغز على الوجه المذکور لغز صحیح وموافق للقواعد المذکورة فی
کلامهم فلا یصیر الا سبیعا اصلا فی کون هذا الاسم مقصودا للملغز اولا ولکن نقل بعضهم عن سعد
الدین الطیبی انه قال نشا زعنا انا وابو الفتح محمد بن سلیمان بن قطرمیر فقدت على کل ما یرد علیه من
الالغاز من غیر تروّ فقلنا هل نعمل لغزا له لا او نسئله عنه فعملنا اللغز المذکور وانفذناه الیه فکتب
فی الجواب هو طیف الخیال فقلت لاجل غالبهم بناخر تسئله الان عن هذا الناو بل فذهبنا الیه فقلنا له
هب ان البیت الثانی منه معنى طیف الخیال فما تأویل البیت الاول فقال المعنى کله فیه قلت کیف قال
ان المنامات یعتبر بالعکس **مسئلة بیانیة** التشبیه باعتبار الطرفین ای المشبه والمشبه به على اربعة
اقسام الاول الملفوف هو ان یؤتى على طریق العطف او غیره بالمشبهات اولا ثم بالمشبه بها ککقول
امرء القیس کان قلوب الطیر رطبا ویابسا لدى وکرها العناب والحشف البالی الثانی المفروق وهو
ان یؤتى بمشبه ومشبه به ثم آخر وآخر کقول المرقش یصف النساء النشر مسک والوجوه دنانیر واطراف
الاکف عنم الثالث التسویة وهو ان یتعدد المشبه دون المشبه به کقول الشاعر صدغ الحبیب وحالی
کلاهما کاللیالی وثغره فی صفاء وادمعی کاللآلی الرابع الجمع وهو ان یتعدد المشبه به دون المشبه
کقول البحتری بات ندیما لی حتى الصباح اغید مجدول مکان الوشاح کانما یبسم عن لؤلؤ منضد
او برد او اقاح والتشبیه الثانی هو فی البیت الثانی وفی شبه الجوهری ثغر المحبوبة بثلاثة اشیاء کما تقول
ثغره عن لؤلؤ رطب او من برد او من اقاح او عن طلع **حدیث مشکل فی الکافی**
الفقیه عن عمار الساباطی عن الصادق علیه السلم انه سئل عن المستحاضة بلحم سده قال نعم حتى لا یبقى

لغز مشکل
مسئلة بیانیة
حدیث مشکل

له عظم ولا لحم الا الطينة التي خلق منها فانها لا تبلى بل تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مرة بقوله
بلى الميت اي افنته الارض وهو كناية عن ذهاب بعض جسده والمراد بالطينة كما في اللغة الاصل والخلقة
والجبلة وفي تعيين المراد من الطينة الباقية في القبر على الاستدارة اقوال الاول ان المراد بها النفس الناطقة
هو اصل الانسان وحقيقته وانها مشابهة لتعاقب هي الباقية بعد فناء الجسد حتى يخلق الله الجسد
يتعلق بها ثانيا وبقاؤها في القبر اشارة الى بقاء تعلقها باجزاء بدنها التي في القبر فان البدن لكونه آلة
لتحصيل كمالاتها يمتنع تعلقها ان يزول تعلقها وتعشقها به واما استدارتها فكناية عن انتقالها من
حال الى حال ومن شان الى شان مطلقا او في عالم البرزخ فالاستدارة هنا من المعطوف بمعنى الحركة
من ... وقعود ... سوى النقل لنا ... الانسان نفخة وانما تبقى النفس ...
مستمرة متحركة في جميع مراتب التعين منتقلة من حال الى حال مع بقائها بذاتها حتى تتعلق ثانيا ببدنها
ويمكن ان يكون استدارتها كناية عن بساطتها وتجردها نظرا الى ان الاستدارة شكل البسيط وهذا
المحمل وان كان بعيدا من حيث اللفظ لافتقاره الى تجوزات ... الا انه قريب من حيث المعنى الثاني
ان المراد بالطينة هو النطفة لان النطفة هو الاصل الذي يخلق منه اي ما يتولد منه الاجزاء الاصلية
من العظم واللحم والعصب والرباط وغيرها وظاهر ان الاصل الذي يخلق منه اي ... ادم وزوجته ...
افراد البشر هو النطفة واما ادم وزوجته فانما خلقا من الطين واما المسيح فالمروي في بعض الاخبار وان
... الالفاظ انه خلق من نطفة خرجت من ادم حين عطس في اول ما عطس وقد قبضها جبرئيل
في كفه بامر الله تعالى وحفظها الى ان القاها الى مريم ونفخها فيها فالمراد ان الاجزاء الفضلية والاصلية
تتفرق وتتلاشى بالموت لكن يبقى ما به تكون تلك الاجزاء وهو النطفة بحالها او يكون كما انه يخلق
منها جسد الميت كما خلق منها اول مرة اما بضم تلك الاجزاء اليها بعد التفتت والتشتت وبانشائها
مرة اخرى كما انشأها منها في المرة الاولى وقد ورد في بعض الاخبار ان الله تعالى اذا اراد ان يبعث الخلق
مطر السماء على الارض اربعين صباحا فاجتمعت الاوصال ونبتت اللحوم وبالجملة المراد ان شخص النطفة التي
خلق منها الميت تبقى في القبر على هيئة الكرة الى ان يعاد في القيمة ولا استبعاد في بقائها بحالها بالنظر
الى قدرة الله تعالى ... وانما تبقى على هيئة الكرة لكونها في بدء الفطرة حين كونها في الرحم
كذلك لان الطبيعة تقتضي الاستدارة والكروية حيثما كانت في محله وهذا المحمل وان كان قريبا من
حيث اللفظ الا انه بعيد من حيث المعنى اذ بقاء شخص نطفة الرجل الذي وقعت في رحم المرأة وخلقت منها
الجنين بحالها الاصلي وهيئتها التي وقعت في الرحم ينافي القواعد الطبية لكنه اذ هذه النطفة

لا تبقى على هيئة الاستدارة في البلد الذي تكون منها فكيف تبقى بعد خلقه اثر في القبر الثالث ان المراد
بها التراب الذي يدخل في النطفة كما هو ظاهر بعض الايات والروايات وان عبر عنها بغيرها كقوله تعالى
منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى وقول احدهما في صحيحة محمد بن مسلم من خلق
من تربة دفن فيها وقول الصادق عليه السلام في رواية حارث بن المغيرة ان النطفة اذا وقعت في الرحم
بعث الله ملكا فاخذ من التربة التي يدفن فيها فخلطها في النطفة فلا يزال قلبه يحن اليها حتى يدفن فيها والمراد
باستدارتها ان معناها الحقيقي اي ان هذا التراب على شكل الاستدارة ويكون محفوظا عليها حتى
يبعث منها او المجازي اي انتقاله من حال الى حال بمعنى انه دائر على الحالات والشئون ولو في القبر حتى يكمل
حتى يخلق منها ولا يخفى ان هذا المحمل ابعد بعيد من هذا المعنى اذ ظاهر انه ورد في بعض الاخبار من خلط التربة
بالنطفة لا يمكن الاخذ بظاهره فكيف ما ورد في ... لا يمكن الاخذ بظاهره الرابع ان المراد
منها اي من الطينة ذرة من الذرات المسئولة في الازل بقوله تعالى الست بربكم بعدما جعلت قابلة للخطاب
بتعلق الارواح بها فيكون بدن كل انسان مخلوقا من ذرة من تلك الذرات ينميها الله الى ما شاء
ثم يذهب بعض عنها ما زاد عليها ويبقى اصل الذرة مستديرة في القبر الى ما شاء الله ثم ينميها
وقت الاحياء والقيمة تلك الزيادات فتصير كما كانت في الدنيا ولا يخفى ما في هذا المحمل من الضعف اما اولا
فلانه لا دليل على ان المسئول والقابل للخطاب والمطلوب منه الجواب هو الروح المجردة ... لا الذرة التي
تعلق الروح بها وانما الاحتياج الى الذرة فان ... في تكلم الحقيقي ... يمكن ...
عن الجواب عن السؤال ولا شبهة في ان الذرة التي ... كما في القاموس ... في هذه
الابدان ... فائدة لها في هذه الابدان واما ثانيا فلانه يوجب القول بازلية الارواح وهو محال
لما ذهب اليه المتكلمون ... انها حادثة بحدوث البدن واما ثالثا فلانه يوجب ان يكون الابدان ...
هو الذرة قديما ازليا ... الحادث ... الفضلية التي تزيد وتنقص واما رابعا فلانه لا يظهر
وجه لبقائها مستديرة كما هو المعروف والمحسوس الا ان يجعل الاستدارة كناية عن انتقالها من حال الى حال
مع بقائها كما سبق واما خامسا فلان تلك الذرات المسئولة في الازل بعدما جعلت قابلة للخطاب
ان كانت في تلك المدة المتطاولة الغير المتناهية كاسية ... وان لم تكن كاسية بل كانت ...
معطلة لزم التعطيل مع انه لا وجه لتعطيلها مع بقائها وبقاء تعلقها ... وكونها قابلة للخطاب ...
والجواب ... ان يكون للذرات ... علوم ... نقصانا ...
اما سادسا فلان تلك الذرات ... عقلاء عارفين بالتوحيد ... بكل واحدة منها ...

الغفير

ان يتذكروا الميثاق لانه اخذه انما يكون حجة على الماخوذ عليه اذا كان ذاكرا له وكيف يجوز ان ينسى الجم ٧٨
من العقلاء شيئا كان نوع فوقه وادركوه بحيث لا يذكر شيئا من ذلك واحد منهم مع طول العهد لا يوجب النسيان
بهذا الحد الا ترى ان اهل الاخرة يتذكرون كثيرا من احوال الدنيا حتى يقول اهل الجنة لاهل النار انا قد
وجدنا ما وعدنا ربنا حقا ولو جاز ان ينسوا ذلك لجاز ان يكون الله قد كلف الخلق فيما مضى ثم يعاقبهم
للثواب والعقاب وقد نسوا ذلك وهذا يؤدي الى الاغراء بالجهل والى صحة مذهب التناسخية اذ لولا
الادلة التي اوردت عليهم ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت مشتغلة قبله من بدن اخر لزم ان يتذكر شيئا
من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر انما هو جوهر النفس الباقي كما كان مع انه ليس كذلك واما ادعاء
الصوفية تذكره وبقاء لذة الخطاب في اذهانهم كما اشار اليه صاحب العرائس بقوله وقد كاشف الله قوما
حال الخطاب بجماله فطربهم في هيجانه واسكرهم ذلك في كوامن اسرارهم فاذا سمعوا اليوم سماعا تجدد
لهم تلك الاحوال والانزعاج الذي يظهر منهم يتذكرهم ما سلف لهم من العهد القديم فهو باطل عند اهل الاديان
بل هو عندهم نشأ من الهذيان كادعائهم انا نسمع حال الرقص والسماع من حور الجنة مغنيات في خيام
الجنة ومجامعتهن بالجماع المتعارف الذي يعهدونه فاذا صاروا مغشيا عليهم وقت السماع والطرب يغتسلون
بعد الافاقة غسل الجنابة واما رابعا فلان الاصل الذي يخلق منه بدن كل انسان سيما ما استثنى هو نطفة
بالنقل والعقل اما النقل فكقوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة
في قرار مكين وقوله سبحانه فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق وقوله اولم ير الانسان انا
خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين واما العقل فهو ما ذكروه ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة
اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد بكمال الارحام بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس كمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة
فينميها فيتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدر الهذه الافاعيل المختلفة وهكذا
الى ان يصير مستعد القبول نفس كمل يصدر عنها الافاعيل الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير
مستعدا لقبول نفس ناطقة تبقى مدبرة الى حلول الاجل واذا ثبت ان اصل البدن هو النطفة فلا معنى
لجعل اصلها هو الذرة وجعل ما عداها من الاجزاء الفضلية واما ثامنا فلان تلك الذرات المسئولة
حين اخذ الميثاق والسؤال لم يكن في الازل بل انما كان وقت تخمير طينة ادم قبل خلقه منها او بعد خلقه منها حين

اخرجهم من صلبه وهم ذريته يدبون يمينا وشمالا كما يفهم من الاخبار المذكورة في الكافي ثم ذكره صاحب تفسير
من ان المراد من الطينة الذرة المسئولة في الازل بتقييد السؤال بالازل العجب جدا من العلامة شبيه طلبه عالم الذر حيث
ان المراد من الازل وليس الامر كذلك بل المراد ما ذكر **الخامس** ان المراد بالطينة الباقية هي الصورة البرزخية
وكان المراد بتلك الصورة هي النفس مع قالبها المثالي المجرد قالبها وهذا المحمل قريب من الاول
بظهرانها من المحامل المذكورة هو الاول والاخير الذي هو راجع اليه في الحقيقة مع انه ايضا في غاية البعد
والاظهر عندي ان يحمل الطينة الباقية على التراب الذي هو جزء الغالب من كل مركب عنصري فان كل مركب
من الحيوان والنبات والجماد انما يتركب بعد خلقه من العناصر الاربعة ويكون الغالب منها هو الجزء الارضي وبعد
انحلال هذا المركب وفنائه ينحل الى الاربعة التي تركب منها ويتصل كل منها بكله وكرته فالجزء الناري يتصل بكرة
النار والهوائي بكرة الهواء والمائي ويبقى الجزء الغالب الارضي متصلا بالارض والمراد من الحديث ان ما بقي
في القبر من جسد الانسان ينحل ويبلى الا شيء من الاجزاء الاصلية والفضلية في القبر الا الطينة التي هو الجزء الغالب
من اجزائه الاصلية التراب فانه يبقى في القبر الى الاستدارة اما بمعناه الحقيقي نظرا الى انه جزء الكرة
كرتها ومعناها المجازي اعني استدارته من حال الى حال ويتبدل من شان الى شان الى ان يخلق منه مرة اخرى
المعاد فهو عند البلاد كما خلق منه اول مرة **تذنيب** المستفاد من الخبر المذكور ان المعاد هو الاجزاء الاصلية
المادة الاجزاء الفضلية ... وبذلك يندفع الشبهة المشهورة على المعاد الجسماني حيث ربما تمسك بها الملاحدة
وابناءهم من فساق المسلمين الذين امثالهم في الباطن منكرون وانهم في الظاهر على اصحاب المعاد ...
وهي انه لو اكل انسان انسانا وصار جزء بدنه فاما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد فيهما معا وهو محال
او في احدهما وحده فلا يكون الاخر بعينه معادا وهذا مع افضائه الى ترجيح من غير مرجح يستلزم المطلوب وهو عدم
امكان اعادة جميع الابدان باعيانها ووجه الاندفاع ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية دون الاجزاء
الفضلية الفانية وهذا الانسان الماكول الذي صار جزء البدن الاكل ليس من اجزائه الاصلية بل انما هو فضل
جزء فلا يجب اعادته في الاكل قطعا نعم لو كان من الاجزاء الاصلية للماكول بعينه والا فلا ونستمر اخرى
ان اجزاء الانسان الماكول اصلية وفضلية وللانسان الاكل ايضا كل منهما مع اجزائه اصلية ...
التي صارت فضلية للاكل الى الماكول ... فلا يمتنع العود ...
الاجزاء اصلية كانت او فضلية تقول بقاء طينة التي يخلق منها كما خلق اول مرة ... في الصور
البدن والبدن ... كلام بعض الفضلاء حيث قال الظاهر ان امثال هذه الاخبار وردت لدفع شبهة
الملاحدة في نفي المعاد الجسماني الوارد في الكتاب والسنة المتواترة بحيث صار من ضروريات الدين الذي يكفر

منكرها اجماعاً ونقلاً وقالوا في شبهتهم ان الميت اذا صار رميماً او صار جزء لبدن انسان آخر او حيوان فلا
يمكن بعثه في البدنين وان الانسان الفاعل للخير والشر في كل يوم يتحلل بدنه والغذاء يصير بدل ما يتحلل منه
حتى انه لا يبقى في سنة ما كان في السنة السابقة فكيف يبعث والجواب ان الذرية والنطفة المخلوق منهما لا
يبلى ولا يصير جزء للحيوان الآخر ويبعث منها وهو ممكن اخبر الصادق عن الله فيجب صدقه على ان الله تعالى
قادر على ان لا يجعل كل جزء او بعضه مع اجزائه الذاتية بالتحليل سيما مع حاصله ان المناط في الاعادة
هو الاصل باي معنى اخذناه سواء اخذ بمعنى الذرية او النطفة او النفس الناطقة او جزء للتمام فاذا
اعيد الاصل بان يخلق منها الجسد ويبعث منها يحصل المعاد البدني وان لم يحصل اعادة تمام الاجزاء
الفضلية والاصلية ولا يخفى ان الشبهة لو قررت على الوجه المذكور فلا يبعد دفعها بالوجوه المذكورة
ولكن يمكن ان يقرر بوجه لا يندفع بهذه الوجوه بان يقال على ما اختير من كون الاصل هو الذرية فاذا فرض بدن
شخص ويخلق في بطن حيث الذرية في القبور التي باجزائه فلا بد ان هذه الذرية هو الاصل الذي يخلق
منه بدن هذا الشخص فاذا فرض ان هذه الذرية صارت غذاء وهذا الغذاء صار مادة لنطفة يتولد منها
شخص آخر فلا بد ان هذه الذرية اصل بالنسبة الى بدن هذا الشخص ايضاً لكونه مخلوقاً منها فاذا مات هذا
الشخص الثاني ويلزم حشره ولجميع اجزائه وانما يبقى في القبر مجرد هذه الذرية التي خلق منها بدنه و
هذه الذرية كان بعينها اصل البدن الشخص الاول والمفروض انه اصل بالنسبة الى البدن الشخص الثاني ويلزم
الشبهة بانها اما ان لا تعاد فهو المطلوب او تعاد فيهما معاً وهو محال او في احدهما وحده فلا يكون الآخر
بعينه معاداً ولكون هذه الذرية جزءاً اصلياً بالاتفاق لا يمكن الجواب عنه **تتميم** اعلم ان الحكم المذكور
في هذا الخبر اعني بلى الجسد فانه مخصص بغير النبي وعترته المعصومين لما ورد في اخبار كثيرة وآثار عديدة
من ان اجسادهم الطاهرة وابدانهم المقدسة لا تبلى ولا تتغير كقول الصادق عليه السلام على ما في العقبة ان الله
عز وجل حرم عظامنا على الارض وحرم لحومنا على الدود ان يطعم منها شيئاً وكقول النبي صلى الله عليه وآله
على ما روي عنه من الطريقين حياتي خير لكم ومماتي خير لكم قالوا يا رسول الله وكيف ذلك فقال اما حياتي
فان الله تعالى يقول وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم واما مفارقتي اياكم فان اعمالكم تعرض علي كل يوم
فما كان من حسن استزدت الله لكم وما كان من قبيح استغفرت الله لكم قالوا وقد رممت يا رسول الله يعنون
صرت رميماً فقال كلا ان الله تعالى حرم لحومنا على الارض ان تطعم منها شيئاً ومثله ورد في حديث طويل لابي ذر
الصدوق في العقبة انه تعلم ان ظاهر هذه الاخبار بملاحظة ما ورد من نقل عظام آدم عليه السلام الى الغري
ونقل عظام يوسف الى الارض المقدسة يستفاد اختصاص هذا الحكم اعني عدم بلى الجسد بعدم تغيره بتمام الكل

[illegible]

صلى الله عليه وآله واوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ولا يجري ذلك في سائر الانبياء و
الاوصياء منهم فتأمل **حديث شاخ في الكافي** عن علي بن ابي راشد عن ابي عبد الله الصادق ع
قال كان امير المؤمنين عليه السلام اذا لم يكن ادام يقطع الخبز بالسكين وفيه عن السياري عن الصادق ع
ايضاً قال ادن في الادم قطع الخبز بالسكين **قوله** الادام بالكسر والادم بالضم ما يؤكل مع الخبز
اي شيء كان كذا في النهاية الاثيرية قال بعض مشايخنا في توجيه الخبر لعله قطعه لقمة لقمة بالسكين
واكله على هذه الهيئة ليكون شبيهاً لاكله مع الادام وقال الامين لئنه ويعيد لذة ما هو منه عرضه
للنفس ومسكنة لها ومحركة لها الى اكله والالتذاذ به فيكون الغرض منه مجرد ايهام الجبلة فيخدع بها
النفس فيصير بدلاً للغاية لما فيه من الالتذاذ بالاكل مع الادام ويحتمل ان يكون ذلك ليقبله في لو ابع وصلا
ويجعله موافقاً ومناسباً للمزاج لا لتخالف ولا يعقبه ذلك لا يصلحه الكسر باليد وذلك لان في مزاج
السكين من نوع ملائمة ومناسبة مع مزاج الخبز كما هو لنا الا بالوجدان ونظيره في ذلك لاختلاط
الادام وجزء بعضها مع بعض كثير كما قيل الجوز خاوم الجبن دواء اذا اجتمعا صارا دواء فيحتمل ان
يكون نفوذ السكين فيه وقطعه له من هذا القبيل فيصير بذلك شبيهاً بالخبز الادم في كونه صالحاً
بالادام غير مضر لبدن الانام لاني كونه للبدن امر عون بالطبع لينكر بعد مطابقة الواقع قلت لا لان
القطع والاول دخل اعظم في تغيير امزجة الماكول والمشروب وعدمه كما جربه اهل الطب والحكماء فلعل
مجرد امرار السكين في حال القطع على ابنيه قطعه ضمنه قطعها بل يفيد شيئاً من الصلاح بالادام ما لا يفيد
الكسر باليد فلعلهم لذلك كانوا يقطعونه حال الضرورة وفقدان الادام هذا واما حديث النهي
عن قطعه بالسكين كما رواه في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
لا تقطعوا الخبز بالسكين ولكن اكسروه باليد ليكسر لكم خالفوا العجم فاما محمول على حال غير الاكل كما اذا
احتيج الى كسره ليباع او يوهب مثلاً فيعدل عنه الى القطع او على كراهته في حال غير الضرورة كما اذا كان
هناك ادام يصلحه فان قطعه مكروه للغنى عنه بالكسر والادام مع ما فيه من نوع اهانة في ... الاكل
وقد ورد اكرموا الخبز فان الله تعالى انزله من بركات السماء والظاهر ان قطعه بشبه السكين كالخشب المنحوت
لتشكل بشكل السكين ونحوه كما هو المتعارف بين بعض الناس حكمه حكمه فيكره من غير ضرورة اولى وقيل
هذا وقيل في توجيه الخبر كانهم كانوا يلبسون الخبز اليابس بالادام كالتمر واللبن ونحوهما فاذا لم يجدوا دانها
قطعوه بالسكين الى حد لا يمكن كسره باليد لذلك تحالا ليسهل تناوله فيفعل فعل الادام او لعلهم كانوا
يجدون في المقطوع لذة لا يجدونها في المكسور وهذا تخصيص بحال الضرورة وفقدان الادام

حديث قطع الخبز بالسكين

فاورد عليه بان تخصيص اللباس مع عمومه خلاف الظاهر من قوله كان اذا لم يكن ادام يقطع انه كان ٨٢
جديداً لبناً لا يحتاج الى التليين الذي يحتاج اليه اللباس فينبغي ان يحمل على وجه يطابق عمومه وايضاً المنافاة
بين الناسخ الخبز اليابس لهم بكسره باليد واذا ارادوا سهولة تناوله او المبالغة في تكسيره وتفتيته الى
حد لا يمكن كسره باليد بالبدا ما الصق اليه او لانها الجواب في مراتب التكسير الى غاية لا يمكن كسره بالتطويل
بالماء برصنوف حتى كانه السويق فينبغي لذلك ثمة الادام في سهولة التناول الا انهم يقطعون
بالسكين الى تلك المرتبة الممكن كسره باليد فان ذلك خلاف المعهود منهم وايضاً تخصيص حكاية
اللذة في المقطوع بالسكين فيه لهم ثم الاسنان يضمنون الخبز فان الظاهر من خبر الشباك ان قطع الخبز
بالسكين يعيده ثمة الادام مطلقاً في اي مكان وزمان كان بالنسبة الى اي شخص ومزاج كان مع انه لا يظهر
من قولهم ليس لذة تحتم بالمقطوع دون المكسور **حديث آخر** وهو ما رواه الصدوق عليه الرحمة في التوحيد
عن الصادق عليه السلام انه قال من قال لا اله الا الله مائة مرة كان افضل الناس ذلك اليوم عملاً الا من زاد **اقول**
على ظاهر هذا الاستثناء اشكال وهو انه يوجب ترجيح احد المتساويين على الآخر اذ المستفاد من الكلام
بمجمله ان كل من قال هذه الكلمات مائة مرة كان افضل من كل من عداه من الناس الا من زاد عليها ولا دينجان
المتساوي غير داخل فيمن زاد عليها فلو اذا قالها اثنان كل منهما مائة مرة افضلية كل منهما على الآخر **والجواب**
ان المفضل العموم يتناول الواحد والمتعدد فالمراد تفضيل كل من قالها مائة مرة على غيره ممن لم يقلها
بهذا العدد سواء كان واحداً او متعدداً افضل من الناقص والزائد فاذا استثنى الزائد بقي الناقص فقط ولا يبقى
المتساوي داخلاً في المفضل عليه لدخوله في المفضل **حديث آخر** وهو ما رواه ابن الاثير في نهايته
حيث قال في حديث ابي ذر قال له ابن شقيق لو كنت رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله لسألته هل رأيت
ربك فقال ابو ذر قد سألته فقال نور اني اراه اي هو نور كيف اراه **اقول** لهذا الخبر وجوه
ظاهرة ومحامل صحيحة على عرف العارفين والعقلاء **الاول** ان يبقى على ظاهره كما هو مقتضى تفسيره
حيث يكون المعنى ان ربي تعالى نور محض فكيف يمكن لي ان اراه ويراد بالرؤية ما يعم الابصار بالبصر الظاهر
وادراك الحقيقة ويراد بالنور صرف الوجود الخالي عن الماهية كما هو عرف العارفين فالمعنى ان ربي
صرف الوجود وصرف الوجود لا يمكن رؤيته بالبصر الظاهر وهو ظاهر ولا الادراك حقيقته بالعقل
اذ حقيقة صرف الوجود ليس في الاعيان فلا يمكن ان يدخل في الاذهان والا لزم قلب الحقيقة كما بيناه في كتبنا
العقلية على وجه مستوفى فقد اتفق على ذلك جميع العارفين وفرق الموحدين **الثاني** ان يبقى على
ظاهره بتفسيره ويراد بالنور ما ذكرناه ايضاً اعني صرف الوجود ولكن تخص الرؤية بمعناها الظاهري

حديث التفضيل

حديث في الرؤية

الرؤية بالبصر الظاهر والمعنى ظاهر **الثالث** ان يبقى على ظاهره ايضاً ويراد بالرؤية الابصار بالعين ٨٣
وبالنور الموجود المفارق الفائق بذاته المجرد عن المادة وعلائقها المستلزمة للنقص والظلمة فان اطلاق
النور على المجرد شائع عند اكثر الفرق فان الاشراقيين لا يعنون بالانوار الا المجردات فالانوار
القاهرة العالية في لسانهم عبارة عن سلسلة العقول الطولية والانوار السافلة النازلة عبارة عن
سلسلة العقول العرضية وارباب الانواع والنفوس مع ارتباطها وفي الاخبار ايضاً يطلق الانوار على
المجردة ومن ذلك قولهم النفس الناطقة نور من انوار الله القائمة لا كمن من الله مشرقها والى الله
مغربها ومنه قول النبي صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله نوري وفي رواية اخرى روحي وهو يدل على
ان المراد بالنور في الرواية الاولى وهي المجرد القائم بذاته المعبر عنه بالروح ومنه قولهم كنا نوراً وعلى
نوراً بين يدي الله تعالى قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف عام ومنه خبر آخر قال الله تبارك وتعالى يا محمد
اني خلقتك وعلياً نوراً يعني روحاً بلا بدن قبل ان اخلق سمواتي وارضي وعرشي وبحري فلم تزل تهللني
وتمجدني هكذا جاء مفسراً في كتاب المناقب لابن المغازلي الشافعي وكتاب فردوس الاخبار لابن شيرويه الديلمي وفي
الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني باسناده الى الصادق عليه السلام وعلى هذا فواجب الوجود لما كان في
اعلى مراتب التجرد كان نور الانوار بل جميع الانوار شعلة من نوره فمعنى الخبر ان ربي مجرد ليس له
مكان فكيف اراه والرؤية فرع كون المرئي في مكان وجهة مقابلاً لموضع الرائي فحاصل الجواب
يرجع الى الشكل الاول هكذا ربي مجرد وكل مجرد لا يرى بالبصر وانما حذف موضع الصغرى لدلالة
السؤال عليه واما الكبرى فانه مما يعقله مفادها في مقامها اعني كيف اراه **الرابع** ان يقطع النظر
عن تفسيره ويقرأ نوراني بالكسر مشددة على انها صرف الى ياء النسبة مع ياء المتكلم او يجعل نوراني كلمة واحدة
بمعنى المنسوب الى النور من باب المبالغة فيكون كرباني بزيادة الالف والنون مع الياء المشددة للمبالغة
وعلى التقديرين يجعل المقام للحال ويحمل على الرؤية بالقلب تنبيهاً للمخاطب بعين ما يرى فيه ويحمل كلامه
على خلاف مراده تنبيهاً على ان الاولى بالقصد والارادة والمعنى ان ربي نوراني ظاهر بنفسه مظهر
لغيره وانما اراه الآن كما كنت اراه قبل ذلك الزمان او هو نوراني اي نور هو اشد الانوار في النورية
وانما اراه الآن كما كنت اراه قبل ذلك والمراد اني اراه بالقلب بالبصيرة الباطنة دائماً وهذه الرؤية
ثابتة باختلاف المراتب للانبياء والاولياء الائمة عليهم السلام من الصديقين والعرفاء وهو يرجع الى نوع من
العلم الحضوري الاشراقي الذي هو اشد من الرؤية الظاهرة المعروفة ومن هذه الرؤية ما حكي عن
قول امير المؤمنين عليه السلام وقد سئل هل رأيت ربك فقال لم اعبد رباً لم اره ومنها قول الصادق عليه السلام

حين ما سئل عن الله عز وجل يراه المؤمنون يوم القيمة نعم وقد رأوه قبل يوم القيمة فقيل ومتى قال حين قال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم قال فان المؤمنين يرونه في الدنيا قبل يوم القيمة الست تراه في وقتك هذا قيل فاحدث بهذا عنك قال لا فانك اذا حدثت به فانكره منكر جاهل بمعنى ما تقوله ثم ان قدر هذا التشبيه كفر هذا وبعض العلماء لما غفل عن عرفاء العارفين والموحدين بل عما ورد في اخبار النبي صلى الله عليه وآله وعترته الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين من اطلاق النور على ما ذكر ظن ان النور لا يكون الا جسما او جسمانيا وحمل الخبر على البعيد فقال النور جسم او عرض والباري جل وعز ليس بجسم ولا عرض فالمراد من الخبر ان حجابه النور والمعنى كيف اراه وحجابه النور اي النور يمنع من رؤيته ولا يخفى ما في هذا الحمل من التكلف والتعسف اذ لا بد حينئذ من تقدير المضاف والمضاف اليه مع عدم دلالة الكلام عليه على انه لا حجاب للواجب تعالى لكونه في اعلى مراتب التجرد والحجاب من لواحق المهيات الامكانية وعوارض المجردات واحتجابه ليس من النور الذي هو جسم او عرض بل انما احتجب لشدة ظهوره فان الشيء اذا جاوز حده انعكس ضده وهذا معنى ما قيل ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار وذلك لان معقولية ذاته غير محتاج الى محمل يحمل به ليصير معقولا فانه لم يعقل ولن يعقل ابدا كان نحو هذا الغافل لامن جهته ثم لا يخفى ان هذا الحمل يعني دون رؤيته تعالى بالبصر ممكنة بالذات ممتنعة بالغير هذا الا يستقيم الا على مذهب من ذهب الى كونه تعالى جسما او ما يشبهه كالمجسمة والمشبهة من الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ومن ليس له في المعارف قدم راسخ اضطر الى رد هذا الحديث وانكاره او الى التوقف في صحته كما نبه عليه الحنابلة حيث قال بعد ما سئل عنه ما زلت منكر اله وما ادركنا وجهه كابن خزيمة حيث قال في القلب من صحة هذا الخبر شيء قال ابن شعبة امر يدك يا ابا ذر

حديث اخر قال عليه السلم الولد ستر ابيه

اقول السر اخفاء المعنى في النفس ومنه السرور لانه لذة يختص بالنفس ومنه السر بالكسر لانه لا يتجاوس السرور كذا في المجمع وفي النهاية الاثيرية سر كل شيء جوفه وفي القاموس السر ما يكتم وقد ظهر ان السر بالكسر بمعنى اخفاء المعنى ومعنى الشيء الذي يكتم ومعنى الجوف اي الباطن واما السر بالفتح فهو بمعنى ما يتبين سبب السرور ومنشأه والسر في هذا الخبر يمكن ان يقرأ بكسر السين ومنها فعلى الاول اما ان يكون باحد المعنيين الاولين مع تقدير المضاف بكون المعنى ان الولد محتاج اخفاء امور ابيه ومحتاج مكنوناته او بالمعنى الاخير من دون تقدير المضاف بكون ان المراد ان الولد جوف ابيه مكتم ومخفي فيه مقاصده واسراره التي لا يجب اظهارها لاحد غيره وعلى التقادير الثلثة الغرض ان بعض افراد الولد وهو العاقل الرشيد لمناسبته لابيه الذي يظهر له من باطن امره ما يستره عن غيره ويكشف عنده

ما يخفيه عن كل من هو غيره من الاسرار والامور المخفية فكانه نفسه الناطقة وجوفه فيكتم فيه مقاصده واسراره التي يخفيها عن غيره فاللام في الولد للكامل في الولدية العامل بمقتضى العقل فان اسم الجنس كثيرا يستعمل لما يستجمع المعاني المختصة به والمقصودة منه واذا سلب عن غيره فيقال فلان ليس بولد لابيه اذا لم يعمل بمقتضى الولدية ولم يحفظ سره وغيبته علي حمل السر على احد المعاني الثلثة ٨٥

للجفر ظ المراد

يمكن ان يكون المراد ان بعض افراد الولد في غالب الحال شبيه بابيه فيكون مثله في خلقه وخلقه وطوره وسخاوته وشجاعته غير ذلك فهو يظهر ما في ابيه كما قيل في الفارسية هر چه در پدر است از پسر شود پیدا الخ فمضمون ان سر كل شخص ما يكتم في نفسه من الاخلاق والامور لما كان يحيث يناسب هذا الشخص ويشابهه لوجوب المناسبة بين العلة والمعلول فالولد اذا كان سر ابيه لكان مناسبا ومشابها له هيهنا اطلق الملزوم واريد منه اللازم ولما لم يكن هذا الحكم كليا في جميع افراد الولد فليحمل على بعضها حتى يكون القضية مهملة في قوة الجزئية وعلى الثاني اعني كون السر بالفتح بمعنى منشأ السرور وسببه يمكن كون القضية كلية بحمل حرف التعريف على الاستغراق او مهملة فيكون المراد ان كل ولد او بعض افراده سبب لسرور ابيه ومنشأ الفرحة ونشاطه فهو بمنزلة روحه وبه يبتهج ويطيب عقله ولذا يقال للمولود غرة العين ونورها وضيائها وثمرة الفؤاد وسرور النفس وامثال ذلك باي لغة كانت وقد قيل في الكل واحد **ومنها ما ورد** في الخبر عن سيد البشر صلى الله عليه وآله الحسن والحسين ريحانتاي ويمكن ان يكون المراد بالاب النبي صلى الله عليه وآله او واحد من اوصيائه عليهم السلام وبالولد الائمة الكاملين منهم وهم اولادهم الروحانيون من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين المقتبسين من مشكوة انوارهم فان نسبة ذواتهم المقدسة الى سائر الاولياء بالولاية المعنوية نسبة الاب الى الابن في نشأة الطبيعية والولادة الصورية ويمكن ان يكون المراد انهم محل اسرارهم ومخزن الصفات او سبب فرحهم وسرورهم نظرا الى استقامتهم على الصراط القويم ومشابهتهم اياهم في الاخلاق والافعال ومناسبتهم بهم في الصفات والاعمال ويؤيد ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله انا وعلي ابوا هذه الامة ويحتمل ان يراد بالولد ما يتولد من كل احد من افعاله واقواله وطريقته وطوره واعماله فانها تدل على سريرته وباطنه ومراتب فهمه ودرجات عقله ودينه وحسبه وخلقه وكيفية مزاجه بالجملة على باطنه وصفاته وتمام سماته فان الظاهر عنوان الباطن وسيرة المرء تنبئ عن سريرته والى هذا اشار بقول المولوي

شعر

شد عزازیل از همین معنی بلیس کز چه آدم شود بر من رئیس

خواجه‌ام من نیز خواجه زاده‌ام صد هنر را قابل و آماده‌ام

در هنر من از کسی کم نیستم تا بخدمت پیش دشمن بایستم

من ز آتش زاده او از وحل پیش آتش مر وحل را چه محل

او کجا بود اندر آن دوری که من

صدق عالم بأبيه وفخر من شعلة منه واتقى جانب غضبه كان يود الولد شبيهه فان قلت ما ذكرته
في بعض الموجهات للخبر من مشابهة الولد لابيه الاعمام والاخوال يخالف قول مولى ذي الجلال عليه سلام
الله الملك المتعال الولد الحلال لا يشبه بالخال قلنا قد ذكرنا ان امثال هذه القضايا المهملة التي هي في قوة
الجزئية فلا يقتضي العموم والكلية اذ المفرد المحلى باللام لا يستلزم في اصل وضعه العموم والاستغراق كما صرح
به جماعة من محققي العربية فكانه قيل بعض افراد الولد يشبه بابيه بعضها يشبه بالخال والامر كذلك في
الواقع فان بعضها يشبه بالآباء وبعضها بالامهات وبعضها بالاخوال الى غير ذلك والغرض من قول امير
المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه رد الغباوة ورفع ما عسى ان يتوهم ان الولد اذا لم يشبه باب المنسوب
اليه فهو ليس بولده بل هو ولد لغيره الشبيه به كما هو مقتضى الغباوة ولذا قالوا من اشبه اباه فما ظلم اي فما
وضع الشيء في غير موضعه فغرضه ان المشابهة بالاب ليست كلية بل قد يكون مشابها بالام وقد يكون مشابها بالا[خ]
وقد يكون مشابها بالعم او الخال الى غير ذلك وانما خص التشبيه بالخال بالذكر من باب التمثيل والمراد انه يمكن
ان يصير مشابها وبما تاملت في الخلق والخلق والصفة والقول والعمل والفعل كلا او بعضا ولذا الى ان يصبغه
المقام وانما اقتصر على هذا القدر ولم يفصل كما فصلنا لان بهذا القدر يندفع الوهم المذكور فما سواه
فضل لا يحتاج اليه مع ان وقوع هذا القسم وتحققه في الخارج اغلب فخصه بالذكر ويدل على التفصيل الذي
ذكرنا ما روي عن الامام الهمام مولانا الحسين بن علي بن ابي طالب عليهما السلام في جواب مسائل الخضر والحديث
طويل من موضع الحاجة انه لما سئل عن الرجل كيف يشبه الاعمام والاخوال قال عليه السلام في جوابه بعد
جواب مسئلتين اخريين واما ما ذكرت من امر المولود الذي يشبه اعمامه واخواله فان الرجل اذا اتى اهله
فجامعها بقلب ساكن وعروق هادئة وبدن غير مضطرب فاسكنت تلك النطفة في جوف الرحم خرج
الرجل يشبه اباه وامه وان هو اتاها بقلب غير ساكن وعروق غير هادئة وبدن مضطرب اضطربت النطفة فوقعت في حال
اضطرابها على بعض العروق فان وقعت على عرق من عروق الاعمام اشبه الولد اعمامه وان وقعت على
عرق من عروق الاخوال اشبه الولد اخواله انتهى الحديث ومن هذا الخبر يستفاد سر مشابهة الولد بابيه دون
امه وكونه بالعكس وكونه اشبه باحدهما من الاخر وكونه غير شبيه بواحد منهما وشبيها بالاعمام والاخوال
وكونه غير شبيه بواحد منهم اذ المستفاد ان طمانينة نفس الابوين سبب لمشابهة الولد بهما وذلك يطابق
قواعد الطبيعة ايضا اذ مع طمانينة نفسهما وعدم اضطرابهما في احوالهما اذا خرج النطفة منهما يستقر في
الرحم بهيئتها التي انفصلت منهما وعلى الشكل والمقدار والخواص التي خلقها الله تعالى عليها مبنية على المناسبة التي
كانت لها بالنسبة الى محلها اعني الوالدين فاذا انعقدت وصار جنينا يحصل فيه مقتضى المناسبة اعني التشابه

بالوالدين واما اذا لم يكن لهما طمانينة وحصل لهما اضطراب في تغير احوالهما بحيث يتغير النطفة عن مقتضى
حالها الطبيعي من الشكل والمقدار والحركة والاستقرار في محلها فيقل او يزول المناسبة فيضعف
او يرتفع المشابهة ثم لما كان المناط في المشابهة بالابوين هو طمانينتهما بحيث لا يتغير النطفة فكلما كان
ذلك اكثر واشد كانت المشابهة اتم وكلما ذلك اقل وانقص كانت المشابهة اضعف حتى اذا ارتفع الطمانينة
بالكلية انتفت المشابهة ايضا بالكلية وعلى هذا فان كانت طمانينة كل منهما في غاية التمامية كانت المشابهة
لهما كلا اي يحصل للولد صورة متوسطة بين صورتيهما بمعنى ان شكليهما كانهما امتزجا وحصل
شكل متوسط بينهما وان كانت الطمانينة التامة لاحدهما دون الاخر كانت المشابهة التامة له ايضا وان
كانت طمانينة احدهما او كليهما جزئية بل متوسطا او في غاية النقصان كانت المشابهة ايضا كذلك فلو
كان لهما طمانينة في الجملة بحيث لم يبلغ المشابهة بهما الى مشابهة تامة بل حصل له مشابهة ما بهما
كان ذلك في الحقيقة مشابهة بمن تشابههما كالاعمام والاخوال اذ للعم مشابهة ما بالاب وللخال مشابهة
ما بالام ولو كان لاحدهما طمانينة في الجملة دون الاخر كان للولد مشابهة بالعم او الخال دون الاخر
هذا معنى قوله فان وقعت على عرق من عروق الاعمام الى قوله اخواله يعني انه اذا لم يوجد طمانينة تامة
ووقع للنطفة اضطراب ما فانه لم يبلغ اضطرابها حدا يوجب رفع المشابهة بالكلية بل يوجد طمانينة
ما بحيث يوجب تشابهها بالابوين يبلغ تلك المشابهة العم او الخال لكان الولد يشبههما فوقوع النطفة
على عرق العم او الخال كناية عن كونها في الطمانينة والاضطراب بحيث يقتضي المشابهة لهما بالابوين فقد
ظهر مما ذكر ان المناط والسر في مشابهة الولد بالوالدين او احدهما او بالعم والخال او احدهما وعدم تشابهه
باحدهم منهم وجود الطمانينة وعدمها وزيادتها ونقصانها واستقرار النطفة واضطرابها والتحقيق
انه يكون لازدياد مني كل منهما ونقصانه وزيادة شوق كل منهما واللذاذة عند الانزال ونقصانها
مدخل في ذلك ايضا بالاختلاف في المشابهة يتفرع على الجميع والظاهر ان مشابهة الولد بالام ومن يتقرب
بها من الاخوال والخالات اكثر من مشابهته بالاب ومن يتقرب به من الاعمام والعمات لانا اذا قلنا ان مني الذكر
لا يصير جزءا من الجنين فحينئذ يكون بدن المولود متكونا بالكلية من مني الام والطمث وان قلنا انه يصير جزءا
منه فلا ريب انه كالانفحة ومني الام كاللبن فيكون مادة الام اكثر مع ان المتكون انما يتكون في بيتها فالدم
الذي ينفصل من الام فعلى جميع التقادير اكثر الاجزاء التي منها تكون الجنين ينفصل عن الام وذلك يقتضي ان
يكون مشابهة الولد بالام اكثر من مشابهته بالاب ولذا قال الخبر والنطفتكم فان الولد يشبه في الاكثر بالخال
ولا يبعد ان يجعل ذلك مؤيدا لما ذهب اليه بعض من ان الولد يستدل اذا كانت منسوبة هنا على

ما ذكرنا من كون قوله عليه السلام الولد الحلال يشبه بالخال قضية مهملة في قوة الجزئية فيندفع ما قيل انه
يتوهم وروده على هذا الجزء وهو انه قد تقرر ان كل قيد في الكلام اثباتا كان او منفيا فان الحكم فيه راجع
الى القيد فهنا قد حكم بكون الولد شبيها بالخال معتقدا بكونه حلالا فهذا يقتضي كون كل ولد حلال
شبيها به والا لغى القيد ويقال ايضا توجيه آخر يقول لو كان للولد الحلال من حيث هو ولد حلال كما يشعر به تعليق
الحكم على الوصف المشعر بالعلية شبه لكان كل ولد حلال لكونه حلالا يشبهه لامتناع تخلف
المعلول عن العلة ويفهم منه ان الولد اذا لم يكن شبيها به لم يكن حلالا لانه جعل الشباهة دليلا على كونه حلالا
ثم لو اعتبر مفهوم المخالف يلزم ان لا يكون للولد الحرام شباهة به وكل ذلك المخالف للواقع غالبا اذ الولد
الحلال قد لا يشبه بالخال والولد الحرام قد يشبه به لوجود ما هو السبب او المقتضي اعني تكونه من
ماء الام وحده ووجه الاندفاع انه مع كون القضية بكونها مهملة منطوقا ان بعض الولد الحرام
لا يشبه بالخال فلا يلزم ان يكون كل ولد حرام غير شبيه به **في بعض الاخبار** ان الرؤيا
الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة **اقول** السر في ذلك ان سن النبي صلى الله عليه وآله
ثلاثة وستين سنة ولم يبعث الى الدعوة الا بعد اربعين سنة اذ اتاه جبرئيل وامره ان يقول للناس
اني رسول الله اليكم كافة اربعين سنة وعاش بعد ذلك ثلاثة وعشرين سنة فيكون هذه المدة اعني
ثلاثة وعشرين مدة نبوته ثم في ستة اشهر من هذه المدة كان يرى امره على ما يريه في المنام ولم يكن يوحى
اليه بالاحكام في ستة اشهر من اول تلك المدة اعني ثلاثة وعشرين بل كان يرى في المنام ما يريد من الامور
ط الاحكام ويوصلها الى الانام ثم اوحى اليه ونزل اليه جبرئيل وسائر الملائكة ويبلغون اليه الاحكام
ويصل الى الناس على هذا الرؤيا الصالحة اعني رؤيا النبي صلى الله عليه وآله في ستة اشهر جزء من
ستة واربعين لان ستة اشهر جزء من ستة واربعين جزءا من ثلاثة وعشرين سنة هذا وقد روي في الشهاب
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال التؤدة والرفق والاقتصاد والصمت جزء من ستة وعشرين جزءا من
النبوة قال القطب الراوندي في شرح الشهاب فان قيل لم جعل اجزاء النبوة ستة وعشرين وجعل
تلك الصفات جزءا منها قلنا روى ابن بابويه في كتاب النبوة ان النبي صلى الله عليه وآله لما اتاه جبرئيل
وامره ان يقول للناس اني رسول الله اليكم كان له اربعون سنة وعاش بعد ذلك ثلاثة وعشرين
سنة ففي مدة ثلاثة عشر سنة يوحى اليه بالاحكام التي يحتاج اليها الناس فكانت نبوته عامة
وبعثته ظاهرة شاملة بالنسبة الى جميع الناس وقبل ذلك كان في ثلث سنين يوحى اليه بالاحكام
لخاصة نفسه ثم بعد ذلك اعني في مدة سبعة وثلثين كان محدثا باحكام شرعية يحتاج اليها من غير

ان يوحى اليه بل ينكت في القلب وينقر في السمع على سبيل الالهام فيكون مدة نبوته اي الزمان الذي يوحى اليه سواء
كان لجميع الناس ولخاصة نفسه ستة وعشرين سنة فاشار بهذا الحديث الى عظم هذه الخصال الاربع وانها
بمنزلة ما يوحى اليه ولا اعلم عنها في سنة تامة من ستة وعشرين سنة التي هي مدة نبوته ولم يوح اليه
تلك السنة الا الوصية بهذه الخصال فكانها جزء من ستة وعشرين من اجزاء نبوته وانت تعلم ان ظاهر ذلك
مخالف لما ذكرناه في شرح الحديث الاول اذ مبنى ذلك على ان مدة نبوته ستة وعشرون ووجه التوفيق ان
ما ذكرناه مبني على ان ثلاثة سنين التي يوحى اليه لخاصة نفسه لم يكن في الحقيقة ايام نبوته اذ مدة نبوته
الحقيقية هي المدة التي يوحى اليه احكام الكل وما ذكره الصدوق مبني على جعل ثلاثة سنين ايضا من ايام نبوته
نظرا الى صدور الوحي وان اختص بنفسه **في دعاء التعقيب** المذكور في مصباح الطوسي رحمه الله و
الكفعمي واغلب بالحق هواي وسريرتي وعلانيتي قوله اغلب بالغين المعجمة في النسخ التي رأيناها والظاهر ان
المعنى صرعا الباطل بالحق هواي وسريرتي وعلانيتي حيث يصير فيهما الحق غالبا فالمراد بالغلبة الا
ولو كان القاف بدل الغين كان المعنى ظاهرا **في قوله تعالى** ويخرون للاذقان يبكون ويزيد
هم خشوعا **اقول** معنى الخرور للذقن هو السقوط على الوجه ومعنى الآية يسقطون على وجوههم تعظيما
لامر الله تع او شكرا لانجاز وعده فان قيل ما النكتة في ذكر الذقن وهو مجمع اللحيين قلنا قال الزمخشري
والبيضاوي ان ذكر الذقن لانه اول ما يلقى الارض من وجه الساجد ولعل ما يلقى الارض من وجهه هو الجبهة
والانف لا الذقن نعم اذا ابتدأ الخرور كان اقرب الاشياء من وجهه الى الارض حين ابتدأ الخرور وهو الذقن
واما حال الوصول والسجود فاقرب اجزاء الوجه الى الارض هو الجبهة والانف بعدها منها هو الذقن كما
ظ فالتحقيق ان النكتة في ذكر الذقن هو ارادة المبالغة في الخضوع وهو تعبير لطيف على الترتيب الخرور للاذقان
كناية عنها او ارادة انهم حال السجود كالمغشي عليهم يخرون على الذقن او ارادة المبالغة في الانحطاط حال
سجودهم اي يبلغ انحطاطهم ولصوق وجوههم وانبساطهم الى الارض حدا وصل ذقنهم الى الارض مع كونه ابعد
اجزاء الوجه الى الارض حال السجود والغرض ان الذقن لما كان ابعد شيء من وجهه من الارض في حال السجود
كان القصد الى وصول الاذقان الى الارض ابلغ في الخضوع والخشوع من القصد الى وصول الجبهة اليها فكانه
قال يخرون لاجل وصول الاذقان الى الارض لان الانحطاط مع وصولها الى الارض اكثر من الانحطاط مع
وصول الجبهة اليها **وحاصله** انهم يبالغون في الخرور ويلصقون بالارض ما يمكن ايصاله اليها من الوجه
ثم اللام في قوله للاذقان على التوجيه الاخير كما ظهر للتعليل لان معنى كونهم يخرون لاجل وصول الاذقان
الى الارض هو كون الوصول علة لخرورهم وعلى سائر التوجيهات يكون اللام للاختصاص اي الخرور كان مخصوصا

للادعان لا غيره مخصوصا بها **مسئلة نحوية** ان قيل هل يجوز وقوع الجملة الانشائية خبرا عن المبتدا
قلنا قد اختلف علماء العربية في ذلك فذهب كثير منهم الى عدم الجواز ولذا منع جماعة من الكوفيين
منهم ابن الانباري ان يقال زيدا اضربه وزيد هل جاءك واستدلوا عليه تارة بان الخبر هو الذي يحتمل الصدق
والكذب والانشاء ليس كذلك واخرى بان الخبر يجب ان يكون ثابتا للمبتدا والانشاء ليس ثابتا في نفسه فلا يكون
ثابتا لغيره ويرد على الاول ان الخبر الذي يحتمل الصدق والكذب هو الخبر الذي جعلوه قسيما للانشاء لا
خبر المبتدا للاتفاق على ان اصله الافراد واحتمال الصدق والكذب انما هو من صفة الكلام الذي هو مركب
وكان الغلط انما نشأ من اشتراك الاسم بينهما وعلى الثاني ان مدلول الكلام الطلبي هو الطلب الثابت في نفسه
لا المطلوب الذي لم يحصل بعد واذا كان ثابتا في نفسه فيمكن ان يثبت لغيره وايضا الاخبار الواردة على
المستعمل غير ثابتة انفا مع ثبوتها لغيرها على معنى اتصاف الغير بها والمحققون ان الانشاء يجوز ان يقع
خبرا للمبتدا ولكن بالصرف عن الانشائية الى الخبرية بان يؤول زيدا اضربه مثلا الى قولنا زيد مقول
في حقه اضربه او مستحق ان يقال في حقه ذلك والسبب في ذلك ان المبتدا انما ذكر ليسند اليه بطريق الطرفية حال
من احواله ويرتبط به بوجه من الوجوه حكم من احكامه ولذا فرق بين ضربت زيدا وزيد ضربته فحكم بان
زيدا في الاول مفعول به وفي الثاني مبتدا مع ان فعل الفاعل واقع عليه في الصورتين معا ووجه الفرق ان
زيدا ذكر في الصورة الاولى بيانا لما وقع عليه الفعل وفي الثانية ليسند اليه حال من احواله وحكم من احكامه
ولذا حكموا بان زيدا في الاول مفعول به وفي الثاني مبتدا ولاجل ذلك صرحوا بان معنى زيد ابوه منطلق
زيد منطلق الاب اذ زيد لما كان هنا مبتدا وابوه منطلق خبرا عنه وقلوه بمفرد حتى يصح اسناده اليه ويكون
حالا من احواله وعلى هذا نقول معنى الجملة الانشائية طلبا كان او غيره وان كان حاصلا في نفسه لكنه قائم
بالمتكلم والمنشئ وليس ثابتا للمبتدا حتى يكون حالا من احواله وحكما من احكامه فاذا قلت زيدا اضربه فطلب
الضرب بصيغته قائم بالمتكلم وليس حالا من احوال زيد الا باعتبار تعلقه به او كونه مقولا في حقه واستحقاقه
ان يوقع عليه فالاتيان بالخطاب وقوعه خبرا عنه بهذه الحيثية فمعنى زيد اضربه مطلوب ضربه او مقول في
حقه ذلك فيستفاد من لفظة اضربه ومن ربطه بالمبتدا معنى لغوي لا يستفاد من قولك اضرب زيدا وهو يفيد
الاحد الامور المذكورة وامتناع احتمال الصدق والكذب بحسب المعنى الاول لا ينافي احتمالهما بحسب المعنى
الثاني **قال الله تعالى** في سورة النحل افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم والله يعلم ما تسرون وما تعلنون والذين يدعون من دون الله
لا يخلقون شيئا وهم يخلقون اموات غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون **اقول** في هذه

الايات اسئولة **الاول** انه تعالى من حيث بقي العلم والعقل فكيف قال هنا كمن لا يخلق مع ان المراد
الاصنام وهي جمادات غيرها العلم ولا عاقلة فكان الاولى ان يقول افمن يخلق كما لا يخلق **الثاني**
ان هذا الالزام لعبدة الاصنام الذين سموا اصنامهم آلهة تشبيها بالله تعالى وجعلوا غير الخالق مثل الخالق
فكان ظاهره مقتضيا لان يقال الزاما لهم افمن لا يخلق كمن يخلق **الثالث** ان العد والاحصاء بمعنى
واحد كما ذكره الجوهري فيكون المعنى وان تعدوا نعمة الله لا تعدوها وتطبيقه ان يقال ان تر زيدا لا
تبصره اذ الرؤية والابصار بمعنى واحد **الرابع** انه تعالى اجرى على الاصنام وهي غير عاقلة ما يجري على
العقلاء فقال يخلقون بالواو والنون مع ان الجمع بهما من خواص من يعقل **الخامس** ما فائدة
قوله سبحانه في وصف الاصنام غير احياء بعد قوله عز وجل اموات **والجواب** عن الاول انه يجوز بهما
من هنا فيما لا يعقل نظرا الى صفا زينة بمن يعقل فغلب عليه حكمه واجرى عليه امره وهو من قبيل المشاكلة
وهو باب واسع في كلام العرب ومنه قوله تعالى ومنهم من يمشي على بطنه الاية ومنه قول الشاعر قالوا اقترح
شيئا لك نجد طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ومنه قول العرب شبه على الراكب حمله فما ادري من ذا
وغيرها ويمكن ان يجاب ايضا بانه تعالى خاطبهم على معتقدهم لانهم سموها آلهة وعبدوها وليس مما يجري
اولو العلم فلذلك جيء بما عن فان قيل اذا كان معتقدهم خطأ او باطلا فالحكمة تقتضي ان يرد عنه
ويردعوا منه لا ان يمشوا على ذلك ويقرروا في خطابهم على معتقدهم حتى يتوهموا ان معتقدهم حق وصواب
فيكون ذلك اغراء لهم على اتباع الباطل وحثا لهم على ملازمة الهوى **قلنا** لما كان الغرض من الخطاب
هو الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه خلاف معتقدهم ربما لم يفهموا فقال افمن يخلق كما لا يخلق لم
يفهموا وظنوا ان المراد غير الاصنام من الجماد فعدل عن ذلك فقال كمن لا يخلق حتى يفهموا ويعلموا ان المراد
هو الاصنام **وعن الثاني** انهم لما سووا بين الاصنام وخالقها سبحانه في تسميتها باسمه وعبادتها
كعبادته وجعلها امثالا في كل صفة فتح الانكار وتنبيههم ابهما كان دائما قدم في الانكار ذكر الخالق ما لا
اشرف ولان المقصود الاصلي من هذا الكلام تعظيمه تعالى واجلاله وتنزيهه عن التسوية بينه وبينها فلم يبق
ان يذكر اولا اولا ان الاول اثبات والثاني نفي والوجود اشرف من العدم **وعن الثالث** ان العد
غير الاحصاء فقد فسر بعضهم الاحصاء بالحصر قال الزمخشري في تفسيره لا تحصوها اي لا تحصروها ولا تطيقوا
عدها وبلوغ اخرها فالاحصاء ان يحصر العدد والعد لا يستلزم الحصر والبلوغ الى الاخر ولو سلم
العينية فنقول ان فيه اضمارا تقديره ان تريدوا عد نعمة الله لا تعدوها ونظيره اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
الاية **وعن الرابع** بمثل ما قلنا اخيرا في الجواب عن الاول من انه اجرى على الاصنام ما يجري على ذوي العقول

لانهم يسمونها الهة ويعبدونها ويجرونها مجرى اولوا العلم فنسب الكلام الى معتقدهم لئلا يبهتوا اخلافا لكلامهم
وعن الخامس ان الفائدة بيان انها اموات لا يعقب موتها حيوة كالنطفة والبيض وغيرهما وذلك ابلغ
في موتها فكانه قيل اموات في الحال غير احياء في المآل ويمكن ان يكون غير احياء وصفا لعبدة الاصنام لا لها فكانه
المعنى ان هذه الاصنام اموات وعبدتها غير احياء القلوب ويمكن ان يقال انه تعالى اخبر ليكون مؤسسا على انها اموات
في الحال لا انها سيموتون كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون قوله تعالى في سورة ابراهيم عليه السلام
وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار
اقول في هذه الآية سؤالان احدهما هو السؤال الثالث في الآية السابقة وقد علم جوابه
وثانيهما انه تعالى كيف اعطى ولفظ كل مع انه تعالى لم يعطنا ما سألناه فان اجيب بان لفظة من تبعيضية
ولفظ الجميع بمعنى الكل الافرادي دون المجموعي فيكون المعنى آتاكم بعضا من كل فرد فرد سألتموه قلنا لا يرد
فانه لم يعطنا ايضا بعضا من كل فرد مما سألناه والظاهر في الجواب ان يقال ان لفظة من
تبعيضية ولفظ الجميع هو الكل المجموعي والمعنى آتاكم بعضا من جميع ما سألتموه لا من كل فرد فرد ولا ينافي
ذلك قوله تعالى في مقام الامتنان الموجب لكون النعم الممتن بها مما لا يعد ولا يحصى مع ان النقص
من الجميع في غاية القلة اذ مع كون البعض الذي اعطانا انفع واصلح في معاشنا ومعادنا من الجميع حد
صاحبه لنا في اعطاء البعض الذي لم يعطنا يجعل الامتنان بالبعض المذكور ادعى لانه انفع بل يكون الامتنان
اكثر من الامتنان بالجميع اذا اعطى ولم يكن بعضه الآخر صالحا لنا ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بان المراد
من الآية انه تعالى اعطى جميع السائلين بعضا من كل فرد مما سأله جميعهم وان لم يعط كل واحد من السائلين
بعضا من كل فرد مما سأله وبهذا القدر يصح الاخبار بانه اعطى جميع الناس من كل ما سألوه لكن راعى
المصلحة والحكمة فاعطى كل واحد واحد ما هو الاصلح والانفع له وحسن الامتنان ح ظاهر قوله
سبحانه في سورة النحل ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السموات والارض شيئا ولا
يستطيعون وفيه سؤالان احدهما ان الضمير في كل واحد من قوله لا يملك وقوله لا يستطيعون
يرجع الى لفظة ما مع ان الاول مفرد والثاني جمع وجوابه ان الافراد بالنظر الى لفظة ما والجمع بالنظر
الى معناها ونظيره قوله تعالى وجعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون لتستووا على ظهوره
فافرد الضمير نظرا الى لفظة ما وجمع الظهور نظرا الى معناها وثانيهما انه ما فائدة نفي الاستطاعة
على الرزق بعد نفي ملكيته عنها مع ان المعنى واحد اذ الرزق هنا مصدر بدليل اعماله في شيئا ونفي ملكيته
الرزق بالمعنى المصدري هو بعينه نفي الاستطاعة وجوابه انه ليس في يستطيعون ضمير متعلق

هو الرزق بل الاستطاعة منفية عنها مطلقا والمعنى انها لا يملكون ان يرزقوا ولا استطاعة لهم اصلا
في رزقها وغيره لانها جمادات غير شاعرة نعم لو قدر ضمير متعلق يرجع الى الرزق في يستطيعون
ويمكن كونه مفيدا ايضا وذلك بان يجعل الرزق اسما للمعين وبدلا عن قوله شيئا او بالعكس حينئذ لا
عنه حتى يكون المراد انها لا تملك ان يرزق ولا يستطيع ان تملكه ايضا فان الانسان قد لا يملك الشيء
ولكن يستطيع ان يملكه لوجود الاهلية والقدرة على تحصيل ملكيته وهؤلاء الاصنام لا يملكون
ولا يستطيعون ان يملكوه ونظير هذه الآية في توهم عدم الفائدة قوله تعالى قل ادعوا الذين زعمتم
من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا فانه يرد عليه السؤال بانهم اذا لم يستطيعوا كشف
الضر لا يستطيعون تحويله بطريق اولى لان كشف الضر مجرد ازالته وتحويله ازالته ونقله من محل واثباته
في محل آخر ومنه تحويل الفراش والمتاع من مكان الى آخر وظاهر انه من لا يقدر على الازالة وحدها لا
لا يقدر على الازالة مع الاثبات فلا فائدة في ذكر التحويل بعد ذكر الكشف وجوابه ان للتحويل معنيين
احدهما ما ذكر والثاني التبديل ومنه قولهم حول القميص قباء او الفضة خاتما واريد هنا بالتبديل المعبر عنه
بالتحويل الكشف لانه نفى الكشف المنفي في الآية بدلا فان المرض لما نفى كشفه بدل بالصحة والفقر لما نفى كشفه
بدل بالخصب وكذا جميع الاضداد فاطلق التبديل واريد به الكشف لا انه اريد بالاول نفي كشف الضر ازالته
المرض والفقر والقحط واريد بالثاني نفي الكشف المقصود من التحويل مطلق الكشف الذي هو الازالة لا كشف
الضر عن الامور المذكورة فلا يلزم التكرار فالمعنى لا يستطيعون ازالة المرض والفقر والقحط عنكم ولا
يستطيعون ازالة شيء ما اصلا لا مجرد ازالة الامور المذكورة ولذا لم يقل ولا تحويله مع الضمير في الصحيفة
السجادية رضي عم وصل على التابعين من يومنا هذا الى يوم الدين وفيه سؤال وهو انه ما معنى
هذا الواو هنا وما فائدتها وجوابه انه لولاها لاوهم دخول كل من كان تابعا في هذا الزمان فقط لا في
كل زمان اذ الكلام بدون الواو يحتمل معنيين احدهما ان يراد وصل على من يعبر من يومنا هذا الى يوم الدين
بمعنى من يكون تابعيته من الان الى يوم الدين من دون تغيير وتبدل فينحصر التابعين بالتابعين في هذا اليوم
مع استمرار تابعيتهم الى يوم الدين وثانيهما ان يراد وصل على من يعبر في هذا الزمان وفي كل زمان الى
يوم الدين وعلى المعنى الاول لا يعم التابعين تابعي كل زمان بل ينحصرون بتابعي هذا الزمان واما مع الواو
فلا يستفاد منه الا المعنى الثاني اذ المعنى ح وصل على التابعين في هذا الزمان والتابعين في كل زمان
الى يوم الدين فالاتيان بالواو ليكون نصا في التعميم فلا يتوهم ارادة الخصوص حينئذ ثم التفاوت بالتعميم
على تقدير وجود الواو وعدمه انما هو على فرض تعلق المجرور بالتبعية وعلى تعلقه بالصلوة فلا يظهر

بالصحة والفقر لما نفى كشفه بدل

فقرات

تفاوت على التقديرين كما لا يخفى **قال الله سبحانه** في سورة النحل ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم الى اجل مسمى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون **اقول** فيه سؤالان **احدهما** انه يفيد انه لو اخذ الظالمين بظلمهم لاهلك غيرهم من الناس والدواب وظاهر ان اخذ البرىء بسبب ظلم غيره ينافي العدل والحكمة وقد قال الله سبحانه ولا تزر وازرة وزر اخرى **وثانيهما** انه اذا جاء اجلهم لا يتصور التقديم عليه بالبديهة فما معنى قوله ولا يستقدمون **والجواب عن الاول** بوجوه **الاول** ان المراد هنا بالظلم الكفر وبالدابة الدابة الظالمة اى الكافرة فالمعنى لو يؤاخذ الله بكفرهم لاهلك كل دابة كافرة من الانسان وغيره وهذا التفسير مروى عن ابن عباس **الثاني** لو اهلك الظالمين والكافرين باسرهم لم يبق الدنيا اذ الدنيا لا يكون نافية الا بالقلوب الفاسية والنفوس الشريرة **الثالث** ان سنة الله جرت بان العذاب النازل لمعصية قوم يعم العاصي والبرىء كما في قوم نوح وغيره من الامم فانه اهلك الشوم ظلم قوم جميع دواب الارض وقد قال الله سبحانه واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة والسر في ذلك اما المبالغة في اعدام الظلم ونفى اثره حتى لا يوجد بعد ذلك من بعض الناس ظلم موجب للاهلاك فكانه شر قليل يتوقف عليه الخير الكثير او لان غير الظالمين ايضا لا يخلون عن ظلم ما كتهاونهم في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر او بقائهم فيما بينهم وعدم خروجهم من ارضهم وبلادهم ثم على تقدير ان فعل ذلك بالبرىء نظرا الى اقتضاء الحكمة والمصلحة معوض من الله في الاخرة بما هو خير له وابقى **الرابع** انه ما من مكلف سوى المعصوم الا ويصدر منه ظلم ما من كبيرة او صغيرة ولو على نفسه ولو اخذ الناس بظلمهم لاهلك نوع الانسان باسره بحيث لم يبق واحد من افراده وح لا يبقى دابة في الارض اذ الدواب باسرها انما خلقت لمنفعة الانسان فاذا عدم نوع الانسان بعدما خلق لاجله ايضا ولو منع كل الخلق لاجله لا ريب في ان الغالب يخلق لاجله او ان غلب الدواب يتوقف بقاؤه على وجود الانسان وبقائه فالمراد من اهلاك الدواب اهلاك اكثرها او نقول ان المراد انه لو اخذ الناس بظلمهم يمنع المطر الذى خلق لمنافع الانسان فمعه لا ينبت النبات ثم الدواب بطير من الجبوان والانسان هذا **واما الجواب** عن الثاني فيمكن بوجهين **احدهما** ارادة المبالغة في عدم التاخير والحكم عليه على المجانبة لعطفه ما هو محال عليه **وثانيهما** ارادة القرب والمجىء بكونه اذا قرب اجلهم لا يستأخرون ولا يستقدمون فان نفي الاستقدام يصح حينئذ اذ المراد انه بقى من عمره شهرا مثلا لا يمكن ان يصير اثنا في اكثر شهر فيلزم التاخير عن الاجل ولا اقل منه فيلزم التقدم عليه **روى** الصدوق عليه الرحمة في الفقيه عن ابي حمزة انه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام

جعلت فداك يتوقى ما استنزال الرزق مثل التعقيب فيما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس فقال عليه السلام اجل ولكن الا اخبرك بخير من ذلك اخذ الشارب وتقليم الاظفار يوم الجمعة **اقول** يقصد بخبر الراوى في عدم استنزال الرزق يعني مثل التعقيب كلا بد فيه في الظاهر وقوله عم الا اخبرك بخير من ذلك بل يمكن توجيه ذلك بان قوله عم اجل انما هو تصديق الراوى فيقوله بعنى كذا وكذا لا تصديقه ذلك القول المحكى فلا منافات مع انه لو قلنا انه تصديق لذلك القول قلنا ان تقول الخيرية في كثرة الثواب لا في استنزال الرزق ولكن بقي شيء وهو ان قول الراوى للامام عم مقابل كذا وان كان ظاهره خبرا لكنه انما قصد به الاستفهام عن صحة ذلك الكلام فكان اولى في الظاهر جوابه بنعم لا اجل كما قال في الصحاح ان نعم احسن في الاستفهام من اجل واجل احسن في الخبر من نعم ووافقه صاحب القاموس بل ذهب جماعة من النحاة الى تخصيص اجل بالخبر وعدم مجيئها بعد الاستفهام ويمكن ان يقال ان المتبادر من الاستفهام هو الاستفهام الصريح لا الخبر المراد به معنى الاستفهام فيحمل كلام اللغويين والنحاة على ذلك على انهم مختلفون فيه فصاحب الصحاح انما نسب القول بذلك الى الاخفش وابن مالك وجماعة منهم جوزوا وقوع اجل بعد الاستفهام الصريح بل الغرض في صريح بينها وبين نعم وهو مختار الرضى حيث قال في مغنى اللبيب اجل يكون للكلام مثل نعم فيكون تصديقا للمخبر واعلاما للمستخبر ووعدا للطالب فيقع بعد نحو قام زيد ونحو اقام زيد ونحو اضرب زيدا انتهى كلامه على انه مع قطع النظر عن جميع ذلك الاغماض عما نص عليه ائمة النحو فقول الامام عم كاف في صحة وقوعه بعد الاستفهام **قال الله تعالى** في سورة المؤمن قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل **اقول** فيه سؤال وهو ان المراد من الاماتتين العدم الاصلي الابتدائي والموت بعد الايجاد ومن الاحياءين الايجاد بعد العدم الذاتي والاحياء في القيامة بعد الموت وعن خفى ان الخلق والايجاد ابتداء لا يسمى احياء اذ الاحياء انما يكون بعد الموت وكذا عدمهم الاصلي قبل خلقهم لا يسمى اماتة اذ الاماتة بعد الحيوة **والجواب** ان المراد من الاماتتين عند نا نظرا الى ما ذهبنا اليه من الاحياء في القبر الاماتة بعد الايجاد والخلق والاماتة بعد الاحياء في القبر بعد الموت ومن الاحياء في القيامة بعد الموت المتاخر عن الاحياء في القبر ومع قطع النظر عن ذلك نقول يمكن ان يجاب بان ذلك من قبيل قوله سبحانه من صغر جسم البعوضة وكبر جسم الفيل ومن قبيل قولك الخفافا ضيق فم الركية ووسع اسفلها وليس فيهما نقل من صغر الى كبر وبالعكس ولا من سعة الى ضيق وبالعكس وانما اردت الانشاء على تلك الصفات والسبب في صحته ان الصغر والكبر جائزان على ذلك المصنوع الواحد وكل الضيق والسعة

ومن الاحياء بين الاحياء في القبر

واذا اختار الصانع احد الجائزين وهو متمكن منهما على السوا فنقله من المصنوع عن الجائز الآخر و يجعل
صرفه عنه كنقله منه وعلى هذا لما كان الشيء في حال العدم بحيث يجوز ان يوجده الله ولن يبقيه على عدمه
فكانه نقله من احد الحالين اعني الوجود الى الحال الاخرى اعني العدم وعلى هذا يكون حال العدم كالامانة بعد
الايجاد ومن عليه الايجاد بعد العدم الذاتي **روى اصحابنا** عن النبي صلى الله عليه وآله ان الميت
ليعذب ببكاء الحي عليه **اقول** ظاهر هذا الخبر ينافي ما ثبت عقلا ونقلا من عدم مؤاخذة احد بذنب
غيره كما قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ويمكن الجواب بوجهين احدهما ان المراد الميت الذي
يبلغه اهله ونسوانه عليه فيسمع الغير ضجيجهن ورفع اصواتهن بالنوح فاما الاستشحاذ فالحقهم من
الحزن والهم ولا رتكابهم المعصية والمحرم فالمراد من يعذب به هو ناله من حزنه لذلك وليس بمعنى العقاب
من الله تعالى ان اهل الجاهلية كانوا يوصون بالنوح عليهم ويؤكدون الوصية بذلك كما قال شاعرهم
فان مت فانعيني بما انا اهله وشقي على الجيب يا ام معبد فورد هذا الخبر ردا عليهم في استنكار الفعلهم وتحذيرا
عنه ودعا الغير هم عن التاسي بهم فانه ان اوصى احد بان يناح عليه ففعل ذلك ماجرم ومقتضى وصيته
فانه يعذب بالنياحة عليه الحاصل انه يواخذ بامره ووصيته لا بفعل النياح الذي صدر عن غيره **قال
الله تعالى** قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد ولا
انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد لكم دينكم ولي دين **اقول** على ظاهر هذه
السورة سؤالان **احدهما** وجه ايراد ما دون من في قوله ما اعبد **وثانيهما** ما الفائدة في
التكرار **والجواب عن الاول** انه قال لا اعبد الشيء كالذي تعبدون ولم يعكس الامر ليقيد
ما تعبدون ويمكن ان يقال ان ما مصدرية اي لا اعبد عبادتكم ولا تعبدون عبادتي وقال صاحب الكشاف
انما قال ما لان المراد الصفة كانه قال لا اعبد الباطل ولا تعبدون الحق **وعن الثاني** ان التكرار للتأكيد
وقطع اطماعهم فيما طلبوه منه ويمكن ان يقال ان الجملتين الاخيرتين لنفي العبادة في الاستقبال فلا تكرار و
الخطاب لجماعة علم الله تعالى انهم لا يؤمنون ابدا وفيه ان الثانية من الاولى وليس هي بعينها الثانية من الاولى
من دون تفاوت اللفظ اصلا فكيف يجعل احديهما اشارة الى نفي العبادة في الحال والاخرى الى نفيها
في الاستقبال مع عدم ايماء الى الفرق اصلا وقال صاحب الكشاف ان الاوليين لنفي العبادة في الاستقبال
والاخريين لنفيها في الماضي وجهه للبيان لا اعبد اريد بها العبادة فيما يستقبل لان لا لا يدخل الا
على مضارع في معنى الاستقبال كما ان ما لا يدخل الا على مضارع في معنى الحال فالجملتان الاوليان
لنفي العبادة في الاستقبال واما الاخريان فلنفيها في الماضي لقوله ولا انا عابد ما عبدتم اي ما عبدتم

في الجاهلية والمراد انه ما صدرت مني عبادة الاصنام في الجاهلية كما صدرت منكم فيها وقوله ولا انتم عابدون
ما اعبد اي ما عبدت في وقت ما انا على عبادته فقال فان قلت فعلى هذا كان الالزم ان يقول ولا انتم
عابدون ما عبدت بلفظ الماضي كما قال ولا انا عابد ما عبدتم فلم عدل عن ذلك فقال ولا انتم عابدون ما اعبد
فانه يفيد نفي العبادة في الاستقبال كالجملة الاولى واجاب بقوله قلت الوجه في ذلك انهم كانوا يعبدون
الاصنام قبل بعثته وهو ما كان يعبد الله تعالى قبل بعثته بل بعد بعثته ولا يخفى ما في هذا الجواب من البناء
سيما على اصول الامامية كيف فالتوحيد اعظم العبادات وكل الانبياء كانوا موحدين بعقولهم قبل البعثة
كما حقق ذلك في محله وايضا يرد على قوله والجملتان الاخيرتان لنفي العبادة في الماضي ان اسم الفاعل المنون
الراجع الى الفعل لعامل فيما بعده لا يكون الا بمعنى الحال او الاستقبال وقوله عابد هنا منون وعامل
في لفظة ما فيكون بمعنى اعبده كما عابدون ولذلك لو قال احد انا قاتل غلامك بالتنوين لم يكن
ذلك اقرارا منه بالقتل اذ المراد انا اقتله لا انا قتلته بخلاف ما لو قال انا قاتل غلامك بالاضافة ويمكن
دفع ذلك بانه على سبيل الحكاية على حد قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد على الشتاء لا يخلو
كل واحد من التوجيهين المذكورين عن مناقشة وليس شيء منهما تاما بحيث لا يرد عليه شيء في الصواب في التوجيه
ما افاده بعض العلماء وهو انه تعالى انما كرر ذلك لان الكفار قالوا نحن نعبد الهنا كذا مدة ونعبد الهك
كذا مدة ثم نعبد الهنا كذا مدة ونعبد الهك كذا مدة وهكذا فورد الجواب مكررا لبطال التسويل
قال رسول الله صلى الله عليه وآله شر الناس من ترك من الفتنة وهي حية واذا ماتت ثم قامت
الفتنة فهو خير الناس **اقول** الظاهر ان المراد هنا هو الموت الارادي الذي بعث عليه بقوله موتوا
قبل ان تموتوا وهو قطع اللذات وتزكية النفس وقيامه كل حي عبارة عن موته الطبيعي كما قال رسول
الله صلى الله عليه وآله من مات فقد قامت قيامته فالمعنى شر الناس من مات موته الطبيعي حين كونه غير
متصف بالموت الارادي وقطع اللذات وتزكية نفسه عن رذائل الصفات ثم مات موته الطبيعي فهو خير الناس
ويمكن ان يكون المراد بالفتنة آخر الزمان اذ كثيرا ما يعبر عن وقت ظهور المهدي وخروج الدجال بالفتنة
والساعة كما يشهد به تصفح الاخبار ولا ريب ان ذلك الزمان يكون فيه الشكوك والشبهات والترديد
كثيرة فمن كان في ذلك الزمان قلما ينجو عن الفساد وسوء الاعتقاد فالمراد شر الناس من كان حيا في ذلك
الزمان الذي عبر عنه بالفتنة لان اكثر اهل هذا الزمان يفسد عقائدهم وخير الناس من مات قبل ذلك الزمان
لكونه مأمونا عن فتنة هذا الزمان

تم المجلد الاول من مشكاة
العلوم

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ آية الكرسي دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت اقول هذا اشكال مشهور وهو ان حاصل معناه بعد انتقاض النفي بالا ان من قرأها يمنعه الموت من دخول الجنة فقط لا غيره وعليه فالموت سبيل الى دخول الجنة لا انها مانعة عنه ويمكن ان يجاب عنه بوجوه الاول ان الكلام جار مجرى ما هو الشائع المتعارف في المحاورات من اطلاق الشيء وارادة عدمه كما اذا قال المضيف للضيفان ما بالكم لا تأكلون ولا تحضرون الطعام وما يمنعكم عنه فيقولون زيد مرادهم ان المانع عدم وجود زيد وعدم حضوره او قال المولى لعبيده ما يمنعكم من الذهاب فيقولون عمرو اي المانع عدم حضور عمرو فكذا هنا ولا بد ان يكون هو ايضا معنا في الذهاب وعلى هذا القياس فمعنى الخبر لم يمنعه من دخول الجنة الا عدم حصول الموت الثاني ان المراد بالموت هو الحيوة الحسية والتعبير بهذا اللباس للرد بان هذه الحيوة في الحقيقة موت وانما الحيوة هو الحقيقي الذي يكون للنفس بعد المفارقة عن هذا البدن الكثيف والاستخلاص فاذ وراء من بلية الطبيعة والمعنى من قرأها لم يمنعه من دخول الجنة والوصول الى الحيوة الحقيقية الا هذه الحيوة الحسية الحاصلة في هذا البدن الدني الثالث انه من باب تأكيد المدح بما يشبه الذم وهو ان يسند الى الممدوح ما هو غاية المدح يتوهم ظاهرا انه ذم له او يشبهه فيعلم بالبداهة انه غير ثابت له انما الاثر لو قد وجد عيب في ممدوح هو هذا الامر الذي يعلم بالضرورة خلوه عنه ولو نسب العيب لنفرة العقلاء عن الادلة كقول الشاعر ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب وقول صفي الدين الحلي ولا عيب فيهم سوى ان النزيل بهم يسلو عن الاهل والاوطان والحشم ومن الثاني قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ومن هذا القبيل ما نحن فيه اذ المراد ان من قرأها لم يمنعه من دخول الجنة شيء الا ما علم بالضرورة انه غير مانع بل هو سبيل للدخول وهو الموت فما يتوهم مانعا هنا هو الموت فليس فيه مانع اصلا هذا وضده تأكيد المدح بما يشبه الذم هو تأكيد الذم بما يشبه المدح كقول الشاعر ولا عيب فيهم سوى ان كفروا وانهم وهم النفاق وعين الجبن والفشل قال الله تعالى في سورة آل عمران لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق اقول فيه سؤالان احدهما ان الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء كانوا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وقد قالوا ذلك لما سمعوا قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وهم لم يقتلوا انبياء قط فكيف عطف على قالوا وقتلهم الانبياء واسند قتلهم اليهم

وثانيهما ان قتل الانبياء لا يكون الا بغير الحق فما وجه تقييد قتلهم بذلك كذا قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق والجواب عن الاول انهم لما رضوا بقتل اسلافهم الانبياء كانهم باشروا ذلك فنسب اليهم مجازا ويمكن ان يقال ان اليهود لما كانوا فرقة خاصة وامة واحدة وصنفا واحدا اسند ذلك اليهم وان كان صدر ذلك عن بعضهم فاضيف الى الجنس في ضمن الصنف كما خاطبهم الله تعالى بقوله واذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب الاية وقوله تعالى وانزلنا عليكم المن والسلوى وعن الثاني ان فائدة قوله بغير الحق التصريح بصفة فعلهم القبيح هو ابلغ في ذمهم وتوبيخهم كما ان الفائدة في عكسه في قوله تعالى رب احكم بالحق زيادة معنى في التصريح في الصفة وان كانت تلك الصفة لازمة للفعل وقيل فائدة التقييد ان قتل النبي قد يكون بحق كقتل الخليل عليه السلام ولده فانه لو وجد لكان بحق وهو ظاهر وقيل يمكن ان يكون الجار في قوله بغير حق متعلقا بالانبياء ويقدر مثل في زعمهم او في اعتقادهم حتى يكون المراد وقتلهم الانبياء بغير حق في اعتقادهم يعني انهم اعتقدوا بطلانهم وعلموا حقيتها ولذلك قتلوهم والمقصود بذلك زيادة تعييرهم وتوبيخهم بانهم جمعوا بين جرمين احدهما قتل الانبياء وثانيهما اعتقادهم بانهم كانوا في دعوى النبوة على الباطل مع انهم كانوا في ذلك على حق وقيل فيه مع اعتقادهم عدم حقيته يتوهم ان يكون قتلهم اياهم اقل قبحا وشناعة منهما اذ كان القتل مع اعتقادهم بانهم انبياء بحق يلزم فكيف في زيادة التوبيخ اذ كان القتل مع اعتقادهم بطلانهم يتوهم نفع مع التقدير المذكور اعني تقدير في اعتقادهم او عندهم ويمكن ان يجعل الجار متعلقا بالقتل كما هو الظاهر والظرف المقدر اعني عندهم او في اعتقادهم متعلقا بغير حق حتى يكون المراد وقتلهم الانبياء بغير حق باعتقادهم يعني انهم اعتقدوا بان قتلهم ليس بحق ومع ذلك قتلوهم ولا ريب ان الشناعة حينئذ اكثر فيكون المقصود زيادة التوبيخ والتعيير بهم في الاية سؤال الخرائط وهو انه كان نحو الكلام ان يقول وكتبنا بدل سنكتب لان ما يصدر عن العباد يكتب في وقته او بعد ساعات اذ كان الصادر معصية كما في بعض الاخبار لاجل ان العبد لعله يتوب فلا يكتب ولا ريب ان ما صدر عنهم كان نزول الاية بازمنة متطاولة وكان ينبغي ان يكتب البتة عنده فالملائم ان يقول فكتبنا والجواب عنه بوجهين احدهما انه عبر عن الكتابة الماضوية بصيغة المستقبل المؤكد بالسين الدال على الاستمرار كما اشار اليه في الكشاف بقوله والمعنى لن يفوتنا ابدا اثباته وتدوينه كما لن يفوتنا القولة بعلمه وثانيهما ان الكتابة هنا بمعنى الجمع كما في الصحاح الكتب الجمع ومنه كتبت البغلة اذا جمعت بين شفريها بحلقة او سير والمعنى وسنجمع القبيحين في العذاب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق بجعلهما في مرتبة واحدة في العذاب ونجازي عليهما جزاء بين

عما نه بن لسار کر الاول للثانی الفشا فلم الليان کلا منهما لابطال فاد سله الله للهداية والتبليغ لان
نا قالوا انما کان لابطال القرآن **معما باسم محمد مؤمن میرزا** کر دون لوحی خوشنما مدا بدل
خوشنها ده مدل بهر حرفی ازان مراد انستکه لفظ کر دون ای انکه کر باشد نیز اگر لو یعنی کرا است شود
ازحی همان حرف وح ضط است که تا درلان متغیر است چیکنا ابن اطلاق کاهی مصطلح این فن هست چون کر
کردون ح شود حد نه بشود و مراد از ابدال انستکه لفظ ای بدل شود یعنی قلب شود بنا مبشود چون با
ضم بجدون شود حد و بنا مبشود پس خوشنما یعنی شمس لخوزا که میم باشد زینت هر حرفی از خوف خط
بیهد پس چو در پیش ح میم گذاشته شود و در پیش دال نیز گذاشته شود محمد مبشود و چو در پیش واو
و در پیش نون گذاشته شود مومن مبشود و چو در پیش نا گذاشته شود منا مبشود و در ابنو خیابیم
بحصل با مهمله و نا معجمه در پیش الف گذاشته شود که میرزا شود لهذا با زخورشید یعنی عین کر دز
نا شد چون قلب شود کر زنا شد در پیش الف بگذارد میرزا شود پس مجموع محمد مؤمن میرزا میشود
معما باسم وارع از نظر چون شد نج او ناپدید قطرهای اشک بر دامن چکید مراد از نج
او الف است هر کاه الف از کلمه او ناپدید شود حرف واو بجا میماند و مراد از قطرهای اشک نقطهای شین است
و مراد از دامن حرف کاف است هر کاه یکقطره که عبارت از یکنقطه است در کاف کرد در حساب جمل بیست
بچکد بیست و بیست بیست و دو بجهت انکه آن نقطه در حکم صفر است دو بیست کنایه از حرف را مهمله است بعد
ازان قطره دیکر بر دامن میچکد که مبدل بجیم شده بود را مبدل شود بزای منقوطه وان در حساب جمل هفت
است بعد ازان نقطه دیکر برای مجیم می چکد باین عنوان که نقطه باشد بیفزایند هفت هفتاد مبشود و هفتاد
عین است پس باین عمل شین مبدل بسین مهمله شد و کاف مبدل بعین کرد هر کاه اشک مبدل باسم شد صورت
اسم را که ملحوظ بود کردید واسم حاصل شد **معما باسم گنج** ز سینه بتر کشی افکنم از پی ان بغض
بتر که سیاه مبدل بکلمه نه شود و الف از حرف زای منقوطه بگیرد و مراد از تیر عطارد است و هم عطارد
دال است هر کاه مسدد کلمه دال ملفوظی که عبارت از لام است مبدل شود بکلمه نه دال دانه مبشود و مراد
از دانه نقطه است هر کاه نقطه از حرف زای منقوطه کشیده شد را فقط میماند پس بعد ازان از لفظ افکنم
هم سینه نیز باید کشید بطریق دیکر وان اینست که مراد از تیر الف مکتوبی باشد بجهت مشابهت او بتیر کاف
و بلند کرد هر کاه سه دو کلمه الفکم عبارت از لام است باشد مفقود شود انجا میماند هر کاه الف دا
از افکنم کشی کنی میماند بعد ان حروف ان بحروف را مفقود حاصل میشود **معما باسم حبیب** الجی
سامان شود هر کز نکرد دکر خواب مراد از لحشا است هر کاه الجی بکی بنا میماند لحشا که عبارت

ازشا است مبدل شود بکلمه نی جی بشود هر کاه کرد خواب نکرد و بیدار خواهد بود و مراد از بیدار
دار نده حرف نی است و مراد از حرف نی حرف بای مکتوبی است و هر کاه بحرف باو ملحق شد حبیب حاصل می
شود **معما باسم قوام الدین** هر کجا داغی داشت کردان همه بر طرف لخو نیز و هم مراد
از لهکا جنبله نا و نا و لام است و مراد از داغ در اینجا صفر است و انچه صفر دارد از جمله این سه حرف
با است که عبارت از نه است و لام که عبارت از سی است هر کاه صفر ده را بر طرف کرد نا قبل باشد و حده ا
بکذارد پس چون بحساب ابجد و است و نیست بشود که عبارت از دال مهمله است و سی بسبب نفی صفر سه
مبشود که جیم است پس باین عمل با موحده از کلمه جنبله مبدل بدال شد و الف شد و لام جیم شد و معقود
حاصل شد **معما باسم جنید ایضا** تو ای محتسب که دکر نهانی چه شد دکر خواهی بجا خط
است بی نهایت مراد انستکه هر کاه لفظ خط جنید بی عمر بیشتر بی نهایت شود مطلوب که اسم جنید است حاصل
میشود و کیفیت آن با این نحو است که چون لفظ خط بی نهایت شود یعنی بیرا شود خط مبشود و چو خط
بی نهایت شود یعنی نقطه که نهایت خط است ازان ساقط شود حط مبشود مجرد حرف ح باقی میماند و چون
حرف خا مکتوبی لفظ بی نهایت ان شود چه مبشود و چو نابد بکوی که عبارت از یای مکتوبی باشد نهایت
حبیب حاصل میشود و هو المطلوب **روی عن رسول الله** صلی الله علیه و آله انه قال من عرف الحق لم یعبد
الحق **اقول** یمکن توجیه هذا الحدیث بوجوه **الاول** ان یکون العبادة بمعنی الانکار والجحود فانه
احد معانیها اللغویة علیه ورد قوله سبحانه قل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین ای المنکرین
ان من عرف الحق معرفة صحیحة لم ینکره بعد ذلک فمن انکر الحق وجحده بعد ادعائه معرفته یظهر انه ادعی
من المعرفة لم یکن صحیحة کما ذهب الیه علم الهدی من استحالة تجدد الکفر بعد الایمان الصحیح والمعرفة
و دلالة تجدد الکفر علی کونه ثابتا فی الظاهر کفرا فی الباطن وفی الکافی ما یدل علیه من الاخبار **الثانی**
ان یکون العبادة بمعنی المذکور ولکن لا یکون المراد من جملة لم یعبد الحق الاخبار بل یکون جملة خبریة بمعنی
الانشائیة ای یراد بها النهی کقوله لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام فالمعنی من عرف الله لم ینبغی ان لا یعبده
بعد المعرفة **الثالث** ان یکون المراد بالعبادة معناه المتعارف المعهود وبالمعرفة التامة الکاملة
ویکون المعنی ان من عرف الله حق المعرفة ای وصل فی معرفته الی غایة ما یمکن ان یصل الیه لم یعبده حق
عبادته فکیف من دونه فینبغی للکل الاعتراف بالتقصیر فی عبادته **الرابع** ان یبقی المعرفة علی اطلاقها
حتی یکون المراد ان کل شخص من عرف الله بای نحو کان لم یعبده حق العبادة فینبغی العام علی عمومه
فیه الخواص والعوام **الخامس** ان المراد بالمعرفة اقوی المعرفة واعلاها الموجب للمشاهدة والکشف

معما

معما

معما

معما

حل دیگر

وهي المعرفة الحاصلة بعد مفارقة النفس عن البدن اعني الحاصلة في الاخرة لا في الدنيا اذا فوت المعارف
المقتضية للقاء العبد ربه انما هو في الاخرة وح يكون المعنى من عرف الحق معرفة حقة يوجب اللقاء والاستغراق
لم يعبد الحق لكون تلك المعرفة في الاخرة وسقوط التكليف فيها **السادس** ان يكون لم يعبد بالتشديد
من عبده اي ذلله ومنه طريق معبد اي مذلل ويكون جملة خبرية لا انشائية بمعنى النهي ويكون المراد
بالحق هو الله سبحانه والمعنى من عرف الله لم يذلله بالاستخفاف باتباع امره وترك التعظيم لهما والتهاون
في اوامره ونواهيه بل يخدمه وغير ذلك مما يوجب الخضوع والخشوع عن خدمته اداء حقه **السابع**
ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق في الموضعين كل ثابت مطابق للواقع والمراد من عرف الحق الثابت
في الواقع اعني حقيقة الشيء على ما هو عليه لم يذلله بالتزييف لرغبة اهله او بغضهم او خوف عند محادثه لطمع
دنيوي او ضعف النفس ونحوها **الثامن** ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق في الموضعين ما اوجبه
الله على عباده من التكاليف الشرعية لم يذلله بان يترك الواجب تركا او التهاون في ادائه وعدم القيام
بامتثاله **التاسع** ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق حق الغير والمراد ان من عرف حق الغير على علم
حق معرفته لم يذلله بالدوام يبطل ذلك الحق بعدم ايصاله الى اهله **العاشر والحادي عشر والثاني عشر
والثالث عشر** ان يراد بالحق في الموضعين احد المعاني الاربعة ويكون لم يعبد بالتشديد بابقائه ولكن
يكون جملة انشائية بمعنى النهي والمعنى ظاهر **الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر** ان يكون المراد بالحق الاول
الواجب تعالى والحق الثاني احد الثلثة الاخيرة ويكون لم يعبد مشددة وجملة خبرية والمعنى ظاهر **السابع
عشر والثامن عشر والتاسع عشر** ان يكون الحكم كما في الثلثة المتقدمة الا ان يكون لم يعبد جملة انشائية
بمعنى النهي والمعنى ظاهر **العشرون** ان يكون من استفهام انكار ويكون المراد بالحق في الموضعين هو الله
سبحانه والمعنى اي شخص عرف الله ولم يعبده وحذف الواو هنا شائع وله نظائر كقول ابي الطيب اي يوم
سررتني بوصال لم تزعني ثلثة بصدود ومثله الى ان من يترك العبادة مع المعرفة خارج
عن المعرفة او كانها او كانه لم يعرفه لعدم العلم بمقتضياتها فوجود معرفته كعدمها لانعدام او سقوطه
عن درجة الاعتبار للحكم بكفره وارتداده ح او مساواته لمن لا يعرفه تعالى بل كونه اسوء حالا منه **واعلم**
ان الاستفهام الانكاري اذا كان مطلقا غير مقيد فمقتضاه نفي متعلقه كقولنا من يقول الحق فان المراد
منه انه لا يقول الحق احد واما اذا كان مقيدا فالنفي يرجع الى القيد والمراد نفي متعلقه مع القيد كما
نحن فيه فان المراد ان من لم يعبد الحق لم يعرفه ولا يراد ان احدا لم يعرفه **الحادي
والعشرون** ان يكون من استفهاما موصولة عبارة عن الواجب تعالى ويكون المراد بالحق الاول حقيقة كل

شيء اعني الباري سبحانه فانه الذي عرف حقائق الاشياء كلها على ما هي عليه ومن غيره لا يعبد شيئا غيره لانه
الخالق المعبود ولا يتصور كونه مخلوقا عابدا لغيره ولا الذي على بطلان عبادة غيره لغيره وعلى ان غيره لا
يكون الها ولا يستحق العبودية من الملائكة والسموات والانس كعزير ومسيح على نبينا وعليه السلم ولا يخفى ان هذا
المحمل يوجب جواز اطلاق العارف عليه تعالى وكانه لا ضير فيه لوروده في نهج البلاغة مع نقله الحقيقة
بان باب المجاز واسع على ان اطلاقه عرب لا يستلزم اطلاق العارف بطريق الاستقلال كما لا يخفى بل لا يستلزمه
مطلقا **الثاني والعشرون** ان يكون كما ذكر ويكون لم يعبد مبنيا للمفعول ويكون الحق الثاني
منصوبا بنزع الخافض او صفة لمفعول مطلق محذوف فحينئذ يكون في اللام زائدا عوضا عن المضاف اليه
كما في قوله تعالى فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَيْبًا والمعنى ان من عرف حقائق الاشياء كلها لم يعبد
او على الحق او حق عبادته والمراد انه لم يعبد احد عبادة يليق به وعبادة هو حق عبادته **الثالث
والعشرون** ان يكون من شرطية والحق الاول عبارة عن الواجب تعالى والثاني بمعنى مقابل الباطل ويكون
لم يعبد مبنيا للمفعول ويكون اللام في الحق الثاني كما في سابقه والمعنى ان من عرف الحق اي الواجب تعالى
بانه ربه لم يعبد ذلك العارف بالحق اي لم يعبده احد حقا اي عبادة بالحق لامتناع كونه ربا و
مربوبا والها ومالوها وعابدا ومعبودا فيكون نصا ببطلان قول الغلاة **الرابع والعشرون**
ان يكون المراد من الحق الاول الامور الثابتة في نفس الامر وغير الواجب سبحانه ويكون لم يعبد
بمعنى لم يعرف ويكون من استفهامية للانكار حينئذ يكون المعنى اي شخص عرف الموجودات واطلع على احوالها
ولم يعرف الواجب تعالى وحاصله ان من عرف الاشياء والموجودات عرف البتة ان لها صانعا وموجدا
حكيما هو المبدأ الاول **الخامس والعشرون** ان يكون الامر كما ذكر الا ان يكون من موصولة و
جملة لم يعبد استفهام انكار حينئذ يكون المعنى ان من عرف حقائق الاشياء واطلع على احوال الموجودات الثابتة
في الواقع اليس عارفا بالواجب تعالى وكونه خالقا موجدا لها **السادس والعشرون** ان
يراد من الحق في الموضعين الواجب تعالى ويكون لم يعبد بمعناه المعروف ويكون الجملة استفهاما
انكاريا ويكون من موصولة حينئذ يكون المعنى من عرف الواجب سبحانه اليس يعبده بل يعبده البتة **السابع
والعشرون** ان يكون المراد من معرفة الحق اعتقاد معرفته بكنهه حينئذ يكون المعنى ان من اعتقد انه
عرف الواجب بكنهه كان محبوط الاعمال والعبادات فكانه لم يعبد الحق **الثامن والعشرون**
ان يكون الامر بحاله ولكن يكون يعبد بمعنى يعرف والمعنى من اعتقد انه عرف الحق بكنهه اي عرفه كما هو
عليه في ذاته وفي الواقع لم يعرفه بل عرف ما تصوره وصار مخلوقا في ذهنه وهو غير الحق سبحانه وعليه حمل بعض

العلما قوله عليه السلام اشد الناس عذابا يوم القيمة هم المصورون **التاسع والعشرون** ان يكون
الامر بحاله ويكون نعبد بمعنى بذل الولا والمعنى من اعتقد انه عرف الحق بكنهه الابس صدلك الا الله تعم **الثلثون**
ان يكون الامر بحاله ونعبد بمعنى سكر من والمعنى زعم انه عرف الله بالكنه الابس منكر له وجاحد اياه فانه غير
الله تعم **الحادي والثلثون والثاني والثلثون** ان يكون الامر كما ذكر ويكون نعبد بمعنى بذل كل
او يكون من الاستفهام الانكاري والمعنى اي شخص زعم انه عرف الله بالكنه ولم يكن مذلك للرد ومنكرا اياه و
الواو هنا مقدر كما تقدم مثلا **الثالث والثلثون** ان يكون نعبد بمعنى سكر ويكون المراد من
الحق الاول الامور الثابتة في الواقع ومن الحق الثاني الواجب تعالى ويكون جملة لم نعبد انشائية مرادا بها
النهي كما مر نظيره والمعنى من عرف الاشيا الثابتة واطلع على احوال الموجودات وكيفية نسبة بعضها الى بعض
بالعلية والمعلولية وانتهائها الى الامر البديه تعم ينبغي ان لا ينكر الحق الاول تعم **الرابع والثلثون** ان يكون
المراد من الحق الاول الاشيا الثابتة ومن الحق الثاني الحق الشرعي اللازم على العباد ونعبد جملة خبرية
بمعنى بذل والمعنى ان من عرف الموجودات ونسبة بعضها الى البعض بالعلية والمعلولية لم يبذل الحق
الشرعي الذي اوجبه الله تعم وهو ان ينسب العبد كل شي الى المبدأ الاول لم اذا انه لم يبذل الحق الشرعي
ام ببطله بنسبة الموجودات الى غير علة العلل والحق الاول بالاستقلال او الشركة **الخامس والثلثون**
ان يكون الامر بحاله ويكون الجملة الخبرية بمعنى الانشا والمعنى ظاهر **السادس والثلثون الى**
الخامس والاربعين ان يكون المراد من الحق الاول القران فانه احد اسمائه وقد عبر عنه في مواضع كقوله
تعم والذين امنوا بما نزل على محمد وهو الحق وقوله تعم وترى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك
من ربك هو الحق ومن الحق الثاني احد الامور العشرة الواجب تعم والحق الشرعي الواجب وحق العبد
واي حق كان والمذهب الحق والرزق المقسوم المقدر كما عبر عنه في قوله تعم وفي السماء رزقكم وما
توعدون الى قوله انه لحق مثل ما انكم تنطقون والموت والقيمة ووعد الله تعم كما عبر عنه في قوله تعم
ان وعد الله حق وقوله سبحانه ويستنبئونك احق هو قل اي وربي انه لحق والقران نفسه
ويكون من موصولة ويكون لم نعبد بمعنى لم ينكر ويكون الجملة الخبرية والمعنى من عرف القران واسراره
وتفكر في باطنه ووقف على معانيه الظاهرة والباطنة لم ينكر الواجب سبحانه لما فيه من الشواهد الدالة
على ربوبيته ولما فيه من الفصاحة والبلاغة وعلو المعنى الدال على انه ليس من كلام البشر فيعلم انه منزل له
رب واجب حكيم عليم ولم ينكر الحق الشرعي ولا حق العبد ولا اي حق له بما فيه من الايات الامرة باداء الواجبات
الشرعية وايصال كل حق الى صاحبه والاستغاثة الى كل حق وحمايته ولما فيه من النواهي الزاجرة من ترك

الواجبات والحقوق الشرعية ونفي تضييع حق الغير والتعدي من كل حق والميل الى الباطل ولم ينكر الحق
الحق اعني امامة العترة الطاهرة لما فيه من الايات الناطقة بحقيتهم ولم ينكر ان لهم رزقا مقسوما بانه
من حيث يحتسب ومن حيث لا يحتسب لما فيه من الايات الدالة عليه ولم ينكر الموت لما فيه من الايات الدالة على حتمه
ووقوعه وحضوره وتبيينه نحو كل نفس ذائقة الموت وكل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها
فان وانك ميت وانهم ميتون اولم ينكر القيمة وما وعد الله تعم لدلالة الايات الكثيرة على ثبوته
ولم ينكر القران بانه ليس من عند الله لدلالة الايات الكثيرة على انه من كلام الله تعم كقوله تعم ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله ونزل به الروح الامين وغير ذلك من الايات **السادس**
والاربعون الى الرابع والخمسين ان ينفي الحكم في الجميع على حاله ولكن كانت الجملة انشائية مثل الاضرب
ضراب والمعنى في الكل يظهر بعد ملاحظة ما سبق ويعرف بالقياس اليها **الخامس والخمسون الى الثاني**
والستين ان ينفي الحكم في الجميع بحاله ولكن كانت من للاستفهام الانكاري ولم نعبد بمعنى لم يعرف
والجملة لا يكون بمعنى النهي والمعنى في الجميع يظهر بما مر **الرابع والستون الى الثامن والستين**
ان يكون من استفهامية وعرفه من المعرفة الكاملة التامة والمراد بالحق في الموضعين هو الله سبحانه او الاول
الحقيقة الثابتة في نفس الامر والمذهب الحق والقران او الحق الشرعي والمعنى انه اي شخص عرف الحق باحد
المعاني الخمسة معرفة تامة كاملة لم يعرف الحق معرفة تامة وعلى هذا يكون لم نعبد بصيغة المجهول **التاسع**
والستون الى الثاني والسبعين ان يكون من موصولة ويكون المراد من الحق الاول القران ومن
الثاني الحق الشرعي او اي حق كان ولم نعبد بمعنى لم يبذل والجملة خبرية او انشائية والمعنى من عرف
القران وتدبر ايانه لم يبذل الحق الشرعي او اي حق كان او يبذل لله او ينبغي ان لا يبذل لله فهذه اثنان وسبعون
وجها استخرجناها من هذا الحديث ويمكن ان يستخرج منه وجوه اخر تركناها مخافة الاطناب **معما**
باسم رحيم رخ خم سبر باد بي دو بار حس به جيم ملفوظي كه جيم است باد يعني رخ بي دو بار كه
باباشد لشود بعد از جيم ملفوظي ج بود و رخ بيا بد رجيم مي شود **معما ز كي باسم جنيد**
با با من بيلبنده بود ک بزد ابر مغمادک بابار در عرف جانه بكو بلند ک بي كه ذ است پس معني
مصرع اول اينست كه جنه من در كرا وني است ظاهر است كه هر كاه ني در كرجد يعني ميان شود جنيد
مي شود و معني مصرع ثاني اينست كه ما هم يكبعما كفتيم **معما باسم اميد** اگر ان منزله شير بد يست
اود دل ما را دل غليست قلب ما ام است چون ان بدست يعني به يا اورده شود اميد مي شود **قال**
الله تعالى اتدعون بعلا وتذرون احسن الخالقين بعان قيل كان الا فطرن بقال تدعون بعل

ندرون كما لا يخفى وجهه فما النكتة في العدول عن الافصح الى غيره قلنا لما كان التكثير اما الحمد عن الالتباس في قراة الاول من باب الترك والثاني من باب الدعاء او كليهما من باب الدعاء ومجرد الامكان والاحتمال كاف للعدول مع قيام القرينة على عدم الاشتباه غير قادح في النكتة او شيوع استعمال البليغ في مثله من الامور الجزئية ويبدو في ذلك ما يعنيك بشانه من الاشتباه العظيمة روى عن النبي صلى الله

حديث

عليه وآله انه قال لا يري صورتي غير على الا كافر الظاهر ان المراد بعورته هنا فاطمة سلام الله عليها و المغفران لما عداها ما يحارمها النسبية لا يقصد احدان ينظر اليها متعمدا سوى زوجها علي بن ابي طالب عليهم السلام الامن هو كافر ويمكن ان يراد بها كل ما كان واجب الكتمان من اسراره حتى يكون المعنى ان غير علي بن ابي طالب لا يريد احدان يطلع على اسراري الا وهو كافر اذ المومن لاعتقاده بنبوتي بما لا يمكن ان يطلع عليه الا النبي ووصيه لا يريد الاطلاع عليها واما الكافر فلانكاره بنبوتي واعتقاده ان اسراري ليست من اسرار النبوة التي لا يمكن الاطلاع عليها ربما اراد ان يطلع على اسراري وعلى هذا يكون الروية بمعنى العلم والاطلاع في دعاء الثمالي في السحار رمضان اللهم انك انزلت في كتابك العفو وامرتنا ان نعفو عمن ظلمنا وقد ظلمنا انفسنا فاعف عنا فان قيل امر المظلوم بالعفو عن الظالم لا يستلزم العفو الله تعالى للعبد الظالم على نفسه فلا وجه لتفريع الثاني على الاول بل المتفرع عليه عفو النفس المظلومة عن صاحبها الظالم لها نعم لو قال وقد ظلمنا لكان التفريع المذكور صحيحا الا ان الله سبحانه اجل من ان يظلم عليه احد قلنا لما كان العدل هو العمل بالمساواة بقدر الامكان والظلم والجور خلافه فيمكن ان يتحقق كل منهما للعبد بالقياس الى الله تعالى فكل عبد ادى حقوق المنعم الحقيقي بقدر امكانه بامتثال الاوامر والنواهي ولم يشتغل بوظايف خدمته على ما في وسعه فهو العامل بالعدل في الجملة بالنسبة اليه ومن عصى ولم يودها فهو الظالم والجائر بالنسبة اليه الا انه لتعاليه عن وصول الظلم اليه لا يصل اليه اثره الى ساحة كبريائه بل يرجع الى العبد ولذا قال الامام عليه السلام ظلمنا وقد انفسنا ولم يقل وقد ظلمناك مع انه مقتضى المقام في دعاء

فرق

ابا حمزة منصا ما احق من سئل العبد ربه وفي اكثر النسخ رفع ربه بالنصب غلط اذ ح يكون المبتداء احق بلا خبر فالصحيح رفعه بحسب الضمير في قوله ع سئل اي احق من سئله العبد هو ربه وفي بعض النسخ وقعت لفظة ان بالجر وعلى هذا يجب ان يكون ربه منصوبا وخبر احق محذوفا اي احق ما سئله العبد ربه هو الجنة او الغفران او رضوانه او امثالها للسلف في بعض الاخبار صلوا على النبي ولا تصلوا على النبي كان المراد بالنبي الثاني الارض المرتفعة فانها احد معانيه اي صلوا على محمد ولا تصلوا في المكان المرتفع او الثاني يكون بالهمزة دون التشديد وهو لا تطلقوا عليه كما ياتي وروى انه جاء اعرابي الى رسول الله صلى الله

ايضا

حديث

عليه وآله وقال السلام عليك يا نبيء الله فقال لست بنبيء الله ولكني نبي الله وقد روى مثل هذا الخبر صاحب الجامع باسناده عن ابن عباس انه قال الاعرابي لرسول الله صلى الله عليه وآله يا نبيء الله ولكني نبي الله اقول ما وقع في كلام الاعرابي انما هو بالهمزة فرده رسول الله صلى الله عليه وآله بانى نبي الله لا بالهمز اما بالتشديد او الوجه في ذلك اما لان النبوة ليست ماخوذة من النبا بالهمزة الذي بمعنى الخبر حتى يكون النبي بمعنى المخبر عن الله بل ماخوذة من النبوة وهو ما ارتفع من الارض والنباوة وهو الشي المرتفع فمعنى النبوة الرفعة ومعنى النبي الرفيع كما صرح به للنجاة عن من اهل اللغة وقال صاحب الجامع سمعت للزجاج القياس اللغوي عليه السلام و اما اذ النبا العرب وفصحاؤهم على ترك الهمزة في النبي وان كان ماخوذا من النبا بمعنى الخبر فانه وان كان ماخوذا منه وكان فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة اي المخبر عن الله تعالى الا ان العرب تركوا الهمزة في النبي اما للتخفيف او للتحرز عن الالتباس بالنبي بمعنى البعيد او لغير ذلك ويدل على ذلك ما ذكره الجزري انه رجلا قال له يا نبيء الله فقال لا تنبز باسمي فانما انا نبي الله النبي فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة من النبا بمعنى الخبر لانه انبا عن الله اي اخبر ويجوز فيه تحقيق الهمزة وتخفيفه يقال نبا ونبا وانبا قال سيبويه ليس احد من العرب الا ويقول تنبا مسيلمة بالهمزة غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف الثلثة ولا يهمزون غيرها ويخالفون العرب في ذلك قال الجوهري نبوت بنات على القوم اذا طلعت عليهم ونبات من ارض الى ارض اذا خرجت من هذه الى هذه وهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبيء الله لانه اذا خرج من مكة الى المدينة فانكر عليه الهمز لانه ليس من لغة قريش في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لحق المسلم على المسلم ان لا يشبع ويجوع اخوه ولا يروى ويعطش اخوه الى ان قال واحب لاخيك المسلم ما تحب لنفسك وان احتجت فسئله وان سالك فاعطه ولا تمله خيرا ولا يمله لك كن له ظهيرا الحديث اقول الظاهر ان المراد من قوله عليه السلام لا تمله خيرا ولا يمله لك انه لا تسامه من جهة اكثارك الخير له ولا يسام هو من اكثاره الخير لك يقال مللته وملك منه اذا سامه قال الله سبحانه في سورة الكهف ولبثوا في كهفهم ثلث مائة سنين وازدادوا تسعا قرا جماعة ثلثمائة بالتنوين واخرون بالاضافة فعلى الثاني يتعين كون سنين مميزا للعدد وعلى الاول اما ان يكون سنين بدلا من ثلثمائة او عطف بيان له كما ذهب اليه بعضهم او يكون مميزا كما احتمله بعض اخر كما يقال عندي عشرة ارطال زيتا وعلى القرائة الاولى وعلى الثانية بنا على الاحتمال الاخير يرد الاشكال بانه كيف يكون مميز ثلثمائة جمعا مع ان مقتضى قواعدهم ان يكون مفردا والجواب انهم جوزوا وضع الجمع موضع الواحد في التمييز ومنه قوله تعالى بالاخسرين اعمالا فان قيل ما وجه العدول عن الاخصر اعني تسعا وثلثمائة الى غيره وهو ثلثمائة وازدادوا تسعا

حديث

لا نعتبر

قلنا النكتة اما حفظ الفواصل اوكون ملة لبثهم بالسنين الشمسية ثلثمائة وانما ازدادوا تسعا لاخذ السنين قمرية ويدل على ذلك ما روى ان يهوديا سئل عليا عليه السلم عن مدة لبثهم فاخبر بما في القرآن فقال انا نجد في كتابنا ثلثمائة فقال عليه السلم ذاك بسني الشمس وهذا بسني القمر **معنى الطرد** منطقيه الانسان مباين للفرس والفرس حيوان ينتج الانسان مباين للحيوان **وجوابها** ان معنى قولنا الفرس حيوان ان الفرس مما يصدق عليه الحيوان او يتحد عليه معه فح النتيجة ان الانسان مباين لمصداق خاص للحيوان او لشيء خاص يتحد معه **معما باسم عادل** دم عاجان ما باد لبد شكايت لفظ ني در دم عا حرف جز اخذ شده ومراد از شكر لفظ دد دم عا يعني در ما بين عا كر واقع شود عا شود يعني ان عا در جان با با يعني در دو طرف با واقع شود كه عا با عا شود زيرا كه عا كه سبع كند راد ا يعني دال از آن در دود عا ميشود يعني لفظ دال كه بد شكايت زده شود يعني بر عا ضم شود عادل ميشود **معما باسم محمد** در كشيده بشكند ندامت را يعني دو لفظ كشيده كه مراد از آن مداست بشكند ونكه مراد از آن خم است دانه را كه نقطه باشد يعني در ما بين مد لفظ خم بي نقطه واقع شود محمد ميشود **معما باسم علي** عزيز عاجز اعمى نزني وانقلب يعني عاجز كه اعمى باشد يعني عين او برود واجز شود واجز نزني كند يعني هر يك از نحو ان از هر يك احاد بعشرات رونده منقلب شود يعني حروف ثلثة من هر يك بخلاف بر يك ابجد شود على منقبتي **معما باسم حبيب** لفظ تر انبجار لبها خندان نجا باشد بطرف بحيوان يعني ح باب كرحيب باشد در طرفات واقع شد يعني در نجا بيت واقع شد يعني لفظ تب با وضم شد وحب مبكه با و منصل شود حبيب ميشود **في الكافي** عن ابي جعفر عليه السلم انه قال لم تتواخوا على هذا الامر وانما تعارفتم عليه لعل المراد انكم معاشر الشيعة لم تتواخوا على التشيع اذ لو كنتم متواخين على التشيع يجري بينكم جميعا الحقوق واذا الحقوق يعم ذلك كل من كان على التشيع وليس كذلك بل انما انتم متعارفون على التشيع تتعارف بعضكم بعضا عليه من دون مواخاة وعلى هذا يجوز ان يكون الحديث واردا موردا الانكار وان يكون واقعا موقع الاخبار ويحتمل ان يكون المراد ان مجرد القول بالتشيع يوجب التواخي بينكم وانما يوجب التعارف بينكم واما التواخي فانما يوجبه امور اخر غير ذلك لا يحصل فيها وعنوان الباب لهذا الحديث في الكافي هكذا باب في ان التواخي لم يقع في الدين وانما وقع على التعارف وفي بعض النسخ وانما هو التعارف ومعناه كما يتبادر من اللفظ ان سبب التواخي بين المسلمين ليس هو الدين ولا هو مبني عليه بل انما سببه التعارف بينهم وابتنائه على ذلك وهذا معنى اخر غير المعنيين المذكورين لا يكاد يستفاد من الحديث الا ان يتكلف في التتمتين بارجاعهما الى المعنى الاول **مسئلة نحوية** قد كثر في كتب الفقهاء العطف بعد سواء باو كقولهم سواء كان كذا

اولا ويرد عليه اشكال وهو ان او يقتضي احد الشيئين او الاشياء والتسوية تقتضي نفس الشيئين والاشياء ولذلك صرح جماعة من محققي العربية من المتقدمين ايراد او بعد لفظ سواء وقالوا الصواب بعده العطف بام المتصلة التي ما بعدها وما قبلها لا يستغنى باحدهما عن الاخر كقوله تعالى سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم وسواء علينا اجزعنا ام صبرنا وسواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم وسواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون وقال ابو علي الفارسي لا يجوز او بعد سواء فلا يقال سواء على قمت او قعدت لانه يكون المعنى سواء على احدهما وهذا لا يجوز لان التسوية يقتضي الشيئين فصاعدا وقال ابن هشام في المغني وقد اولع الفقهاء وغيرهم بان يقولوا سواء كان كذا او كذا وهو نظير قولهم ان كان الامر كذا او كذا والصواب العطف في الاول بام وفي الثاني بالواو ثم نقل عن الصحاح سواء قمت او قعدت فقال وهو سهو ونقل عن الهذلي ان ابن محيصن قرء من طريق الزعفراني او لم تنذرهم وحكم عليه بانه من الشذوذ بمكان وقد وافق صاحب الصحاح بعض اهل العربية وظاهر الشيخ الرضي ذلك حيث قال بعد نقل كلام الفارسي وجمهور ان او يقتضي احد الشيئين ويرد عليه ان ام ايضا يقتضي الشيئين او الاشياء فيكون معنى سواء على اقمت ام قعدت سواء على ايهما فعلت اي الذي فعلت من الامرين وهذا ايضا ظاهر الفساد قال وانما لم يجز ذلك الا او وام لانه جعل سواء خبرا مقدما وما بعده مبتداء بتاويل المصدر اي الامران سواء اي الامران بقولك قمت وقعدت والجملة شاذة مسد جواب الشرط الذي لا اشك في تضمن الفعل بعد سواء وما ابالي معناه الاثري الى افادة الماضي في مثله معنى المستقبل وما ذاك الا لتضمن معنى الشرط انتهى كلام الرضي وفرق السيرافي في شرح كتاب سيبويه بين ما دخلت همزة التسوية بعد سواء ولم تدخل فجوز او على الثاني دون الاول فقال سواء اذا دخلت بعدها الف الاستفهام لزمت ام بعدها كقولك سواء على اقمت ام قعدت وان كان بعد سواء فعلان بغير استفهام جاز عطف احدهما على الاخر باو كقولك سواء على قمت او قعدت انتهى فقد تلخص في المسئلة ثلثة اقوال المنع مطلقا والجواز مطلقا والتفصيل بل المتحقق ان في المسئلة اربعة اقوال احدها جواز العطف بعد سواء باو وام كليهما والثاني جوازه بام دون او والثالث قول السيرافي والرابع قول الرضي هو عدم الجواز فيهما ووجوب الواو في كل عبارة وقع فيها العطف بعد سواء باو او بام بجعل سواء خبرا لمبتدأ محذوف وحاصل كلام ان لفظ ام كاو في اقتضائها احد الشيئين او الاشياء فلا يجوز العطف بعد سواء بشيء منهما اذ يصير المعنى سواء على اي الامرين وهو ظاهر الفساد اذ اللازم ان يكون سواء على الامرين وعلى هذا فاللازم ان يجعل لفظ سواء في قوله تعالى سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم

وفي مثل قولهم سواء علي اقمت او قعدت خبر المبتدأ محذوف ويجعل ما بعده من الفعلين المعطوف احدهما على
الاخر بام او بلفظ او بيانا للمبتدأ المحذوف اعني الامرين بمعنى الامر ان الامران سواء الامرين بانهما الا
او عدمه فالتسوية وقعت عليهما معا ولفظ ام انما وقعت في بيانهما نظرا الى انهما بفعل انما هو واحد
فالمراد ان الامرين المتساويين اللذين بفعل احدهما وهو هذا او ذاك وان خبر بان كلام الرضي صحيح لو
ثبت ما ذكره من كون لفظ ام كلفظ او في اقتضائها احد الشيئين والاشياء حتى يدل على التردد بدا الا
ان الظاهر من كلامهم انها لا تفيد ترددا وانما ايرادها لمجرد الاتصال بين الجملتين فمعنى الامران لا استفها
وحده سواء او ايراد لفظة او لمجرد الاتصال بين الجملتين وعلى هذا فاصح الاقوال هو الثاني اعني جواز العطف
بعد سواء بام دون او **ومما ينسب الى امير المؤمنين ع** مالي اريكم كلكم سكوتا والله ربي
خلق البلهوتا مراد بلهوت ماهي است كه زمين بر پشت اوست وبعضي گفته اند كه اسم ان برهوت
ومقاتل گفته كه اسم او بهموت است واصح انست كه حضرت فرموده است وبعضي گفته اند كه اسم ان شوبا
ودر خبر امده كه چون حق تعالى زمين را افريد چون او را زهم بشكافت واز او هفت طبقه كرد وايشان را فرشته
را ايجاد فرمود وان فرشته دستها از مشرق تا مغرب كشيد وان هفت زمين را بر دوش گرفت وپاي
قرار وي حق تعالى گاوي از فردوس فرستاد كه او را چهل هزار قوائم بود وان فرشته قدم بر كوهان
گاو نهاد وچون قدم ان بر بالاي كوهان او رسيد متزلزل بود لهذا حق تعالى ياقوتي خلق كرد كه مسافت
طول وعرض ان پانصد ساله راه بود وان را بر بالاي كوهان ان گاو نهاد وان فرشته قدم بر ان
نهاده قرار گرفت وبراي قرار قوائم گاو سنگي سبز بيافريد كه مسافت ان بمقدار مسافت هفت اسمان
بود وبراي قرار ان سنگ ماهي بيافريد وان سنگ را بر پشت وي نهاد وباقي اعضاي وي پيچ بر ان نخب
وان ماهي بر ابست واب بر باد وباد بر قدرت حق تعالى وبهر صورت معني شعر انست كه چيست مرا كه
شما را همه ساكت وخاموش مي بينم وهمه شما از عجايب قدرت حق تعالى غافليد از غرايب صنع او ساكت
وعاجز بيد حال انكه يكي از عجايب قدرت وغرايب صنع او ماهي است كه مجموع زمين بلكه سماوات نيز
ذكر شد بر پشت اوست **ومن المغالطات المشهورة** التي اشتبه العلامة في لحل على ما
الحمد تشحيذا للاذهان واختبارا للطباع وهو ان المسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع
لو قوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع اذ لا خلاف في وجوب ازالة النجاسة
عنهما في الصلوة ينتج ان المسكر ليس بنجس **واجاب عنه** بان الاجماع المذكور في المقدمتين
احد منهما لا بمعنى واحد لانه جعل في الكبرى كيفية للربط بدلالة علو ثابتة حادثة جاعل طرفي العقد

في الصغرى جعل جزءا للمحمول اذ المراد ان المسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن وجوبا اجماعيا ح لا يحصل الو
فلا انتاج واورد عليه بان الاجماع الذي ذكر انه في الكبرى جهة الحمل وكيفية الربط وبدل على ثابتة فهو لا
في انه بمنزلة الضرورة التي هي جهة للقضية اذ يحصل معناه القطع فكانه قيل كل نجس يجب ازالته
عن الثوب والبدن قطعا وقد تقرر ان الضرورة التي كانت جهة للقضية اذا جعلت جزءا للمحمول
يكون القضية ضرورية ايضا ويكون الجهة ايضا هي الضرورة وح يجوز ان يجعل الاجماع بمعنى القطع الذي
هو جهة الحمل في قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن قطعا جزءا للمحمول حتى يصير القضية هكذا
كل نجس قطعي او ضروري وجوب ازالته عن الثوب والبدن بالضرورة وبعبارة اخرى كل نجس يجب ازالته عن
الثوب والبدن وجوبا قطعيا او ضروريا بالضرورة وهي مع الصغرى التي جعل الاجماع فيها ايضا جزءا للمحمول
اي قولنا كل مسكر ليس بقطعي او ضروري وجوب ازالته عن الثوب والبدن بالضرورة او كل مسكر لا يجب
ازالته عن الثوب والبدن وجوبا قطعيا او ضروريا بالضرورة ينتج ان المسكر ليس بنجس ضرورة لان
شرائط الانتاج حاصلة لاتحاد الوسط وقد ثبت صدق المقدمتين ايضا وعلى هذا لا يصح جواب
العلامة فالصحيح في الجواب ان يقال ان الضرورة التي تقرر انها اذا كانت جهة القضية ضرورية وجعلت جزءا
للمحمول كانت القضية ايضا ضرورية مع كون جهتها الضرورة انما هي الضرورة التي هي من المواد الثلاث المقابلة
للامكان والامتناع لا القطع المراد هيهنا الذي هو لازم للاجماع لانه بمعنى الجزم لا الضرورة بمعنى
المذكور ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم لا الضرورة بالمعنى المذكور ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم
اذا كان جهة للقضية الضرورية ويكون القضية عند جعله جزءا للمحمول ايضا ضرورية مطلقا بل يجب على
جهة ولا يصدق على الاخرى لتفصيل الكلام ان العلم وانواعه من الجزم والظن ومتعلقاته
والا كثيرا ما اذا كان جهة القضية مثل ان نقول الاربعة زوج بالضرورة اي بالبداهة لا الضرورة
المقابلة للامكان اذ يجعل الضرورة جزءا للمحمول ونقول كل اربعة ضروري الزوجية اي بديهيها بعبارة
اخرى كل اربعة زوج زوجية ضرورية اي بديهية فح انا نريد ان كل اربعة يحكم العقل عليها بالزوجية
ضرورة اي المتصور بعنوان مفهوم الاربعة الكلي اذ المراد هذه القضية الكلية اي كل اربعة
زوج يحكم حكما بديهيا بحيث يسري الى جميع افراد الاربعة فصدقها مسلم وان اريد ان كل اربعة
باي وجه متصورة يحكم العقل عليها بالزوجية بديهة فهو والسر فيه ان افراد الاربعة التي في كيس
زيد مثلا اذا لم نعلم انها اربعة ومتصورة بعنوان انها في كيس زيد لم يحكم عليها بالبديهة انها
زوج نعم يحكم عليها في ضمن الحكم على كل اربعة بانها زوج بالزوجية ضرورة لان الحكم الضروري الذي

فی هذه القضیة اما علی الافراد جمیعا فمن جملتها هذا الفرد واما علی المفهوم بحیث یسری الی جمیع الافراد
علی اختلاف الرایین وعلی ای حال لا تعلق بجمیع الافراد ومرادنا من الحکم ههنا لیس الا ذلك والسر فیه ان
ملاحظة الشیء بالعنوانات المختلفة قد یکون لها اثر فی تعلق علمنا باحواله وصفاته مثلا اذا سمعنا ان
ابن زید عالم ورجح ضنا به ولکن لم نشاهده ولم نعرفه فقد یتفق ان نشاهده ولم نعرف انه ابن زید
ویجوز ان لا یعلم ان هذا الشخص عالم بل نشك انه عالم او نظن انه لیس بعالم لو لحظوا بعض الامارات مثل
ان لا یکون لباسه لباس العلماء ثم اذا تصورنا افراد الاربعة بعنوان مفهوم الاربعة یجوز ان یحکم
علیه ضرورة بالزوجیة بناء علی اللزوم الذی یجده العقل بین مفهوم الاربعة ومفهوم الزوجیة لکن اذا
تصورنا بعض افرادها الواقعیة بعنوان اخر مثل انه فی کیس زید کما ذکرنا فح لا یجب ان یحکم علیها بالزوجیة
ضرورة اذ لا لزوم بین مفهوم الکائن فی کیس زید ومفهوم الزوجیة والمحصل انا اذا قلنا الاربعة
زوج بالضرورة فان ارید بالضرورة الضرورة التی هی مقابل الامکان والامتناع فح اما ان یجعل
تلك الضرورة جهة للقضیة او یجعل جزءا للمحمول حتی یرجع القضیة الی قولنا کل اربعة ضروری الزوجیة
وعلی التقدیرین یکون القضیة صادقة اذ کل اربعة فی الواقع سواء تصورت بخصوصها بان یتصور فرد خاص
من الاربعة او تصورت فی ضمن هذه القضیة الکلیة اعنی قولنا کل اربعة زوج فان حمل الزوجیة فی هذه القضیة
علی مفهوم الاربعة الکلی فما فی تحت هذا المفهوم الکلی یکون متصورا بعنوان الاربعیة لکونه اربعة ولم
یتصور بعنوان انها اربعة وان کانت فی الواقع اربعة بل تصورت بعنوان اخر ککونها فی کیس زید کما تقدم
بان یثبت لها الزوجیة بالضرورة المقابلة للامکان والامتناع سواء جعلت هذه الضرورة جهة
للحمل او جزءا للمحمول فان کل اربعة واقعیة سواء تصورت بعنوان الاربعیة خصوصا او عموما او بعنوان اخر
او لم یتصور اصلا یکون الزوجیة لها ثابتة بالضرورة المذکورة علی ان یکون جهة للحمل ویکون ضروریة
الزوجیة ایضا علی ان یکون جزءا للمحمول واما لو ارید بالضرورة معنی القطع او الجزم او البداهة او غیره
مما یرجع الی معنی العلم فح ان جعلت جهة للحمل کانت القضیة صادقة سواء کانت الاربعة متصورة بوصف
الاربعیة خصوصا او عموما فی ضمن القضیة الکلیة اعنی قولنا الاربعة زوج او متصورة بعنوان اخر فان کل
الاربعة واقعیة یکون حمل الزوجیة علیها بالبداهة دون الظن والشك واما انها الآن الاربعة ان کانت
قطعیة ای متصورة بوصف الاربعیة خصوصا او عموما یکون الزوجیة المحمولة بالبداهة علیها والقطع
ایضا قطعیة وان کانت ظنیة او مشکوکة فیها بان لم یتصور بعنوان الاربعیة بل بعنوان اخر بان یتصور
الدراهم التی فی کیس زید بعد مردد بین کونها اربعة او اکثر او اقل اما مع ترجیح کونها اربعة او بدونه فیکون الزوجیة

المحمولة علیها علی القطع والبداهة مظنونة او مشکوکة فیها ایضا وان جعلت جزءا للمحمول حتی یرجع القضیة
الی قولنا الاربعة قطعیة الزوجیة والاربعة زوج بالزوجیة القطعیة فلا یکون صادقة علی الاطلاق
ولا کاذبة بل ان کانت الاربعة متصورة بعنوان الاربعیة خصوصا او فی ضمن القضیة الکلیة حتی یکون
الاربعة قطعیة فیکون القضیة صادقة اذ الاربعة القطعیة ای المتصورة للعقل بوصف الاربعیة خصوصا او
عموما یحکم علیها العقل بالزوجیة القطعیة واما ان لم یتصور بعنوان الاربعیة بل تصورت بعنوان
اخر کما تقدم فی کونها فی کیس زید فان القضیة ح لا تکون صادقة لان الاربعة وان کانت اربعة واقعیة
ولکن لم یتصور للعقل بعنوان الاربعیة علی القطع والبداهة فکیف یحکم علیها بالزوجیة القطعیة
بل الزوجیة المحمولة علیها عند العقل یکون علی وزان الاربعیة فی کونها اربعة مظنونة عند العقل
یکون الزوجیة المحمولة علیه ایضا مظنونة وان کانت مشکوکة فیها یکون الزوجیة المحمولة علیها ایضا
مشکوکة واذا تقرر ذلك فنقول اذا صدق قولنا کل نجس یجب ازالته عن الثوب للصلوة بالاجماع کان
قولنا بالاجماع جهة للقضیة وظاهر انه لیس المراد به الضرورة المقابلة للامکان والامتناع فالمراد
به اما معناه الحقیقی ای حکم کل الامة بان کل نجس یجب ازالته او لازمه اعنی القطع حتی یکون المراد ان
کل نجس یجب ازالته قطعا وعلی التقدیرین یکون راجعا الی العلم ولکونه جهة للقضیة یکون القضیة
صادقة اذ المراد ان کل نجس بای عنوان تصور یجب ازالته قطعا بهذا العنوان فان تصور بنجاسته
یحکم العقل بقطعیة وجوب ازالته قطعا وان تصورت بعنوان الظن یحکم بظنیة وجوب ازالته
وان تصورت بعنوان الشك یحکم بمشکوکیة وجوب ازالته قطعا والحاصل ان قید بالاجماع
سواء ارید به معناه الحقیقی او لازمه الذی هو القطع اذا جعل جهة للقضیة یکون القضیة صادقة سواء
تصورت النجاسة بعنوان کونها نجسا علی القطع او الظن او الشك واما اذا جعل جزءا للمحمول فح ان
ارید بالنجس النجس مطلقا حتی یشتمل ما لا یقطع بنجاسته بان یتصور الخمر مثلا من حیث انه مائع لا من حیث
انه نجس لم یقطع بنجاسته بل کانت نجاسته ظنیة او مشکوکة فیها حتی یرجع القضیة الی قولنا
کل نجس واقعی وان کان نجاسته عند العقل ظنیة او مشکوکة فیها مقطوع وجوب ازالته فصدقها
تم اذ الشیء الذی لا یقطع العقل بنجاسته کیف یحکم علی وجوب ازالته وجوبا قطعیا وهو ظاهر
کما تقدم تفصیله وان ارید به النجس القطعی ای المتصور بنجاسته علی القطع حتی یکون المراد من القضیة
ان کل نجس قطعی حکم علیه الامة وحصل القطع فی ضمن قضیة کل نجس یجب ازالته بوجوب ازالته
هذه القضیة اعنی الکبری مسلم لکن نقول ای شیء ارید من الصغری ح اعنی قولنا المسکر لا یجب

فان کان الاربعة

قطعا

بالاجماع كما نريد بها ان المسكر بخصوصه لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته فضد فيها مسلم لكنه لا ينتج
لعدم اتحاد الوسط اذ حاصل القياس ح ان كل مسكر بخصوصه لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته وكل نجس
حصل الاجماع على وجوب ازالته والقطع في ضمن قضية كل نجس يجب ازالته على وجوب ازالته وقط ان شمول
الاجماع لحكم جزئي خاص من حيث العموم بان ينعقد الاجماع على قضية كلية يندرج تحتها هذا الجزئي من
الحكم مغاير لحصول الاجماع على حكم جزئي بخصوصه فح لا يتحد الوسط ولا ينتج القياس اذ عدم حصول الاجماع
على وجوب ازالة كل مسكر بخصوصه لا يستلزم عدم حصول الاجماع عليه في ضمن قضية كل نجس يجب ازالته فلعل
المسكر لنجاسته انعقد الاجماع على وجوب ازالته في ضمن قضية كل نجس يجب ازالته فح لا يلزم من المقدمتين
عدم كون المسكر نجسا وان اريد بالصغرى ان المسكر لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته مط سواء كان
بخصوصه او في ضمن قضية كل نجس حكم عليه لا نم وحصل القطع بانه يجب ازالته فضلته نا تم العلم بنجاسته
حكم عليه في ضمن القضية المذكورة بوجوب الازالة فان قيل اذا انعقد الاجماع على ان كل نجس يجب ازالته
لزم ان يكون وجوب ازالة كل نجس ضروريا بالضرورة المقابلة للامكان والامتناع ايضا وعند هذا
يعود الشبهة قلنا ح وان سلمنا ان كل نجس ضروري وجوب ازالته لكن لا نم انه يجب المسكر ليس بضروري
وجوب ازالته لعله كان نجسا في الواقع وكان وجوب ازالته ضروريا وهو ظاهر ومثل هذه الشبهة
يمكن ان يورد في موارد كثيرة مثلا نقول العالم ليس بحادث بديهة اي ليس بديهي الحدوث وكل متغير
حادث بالبديهة ينتج ان العالم ليس بمتغير والجواب الجواب كما عرفته مفصلا وقد يجاب عن اصل الشبهة
بوجه اخر وهو انا لا نسلم ان كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع مط بل انما يجب العلم بانه نجس
ذا النجس فما لم يعلم انه نجس لا يجب ازالته فانا اذا لم نعلم بنجاسة الثوب والبدن لا يجب علينا ازالته اصلا
وكذا اذا اصاب ثوبنا شيء ولم نعلم انه اي شيء هو وكان في الواقع من النجاسات فلا يجب ازالته فح نقول
المسكر ايضا اذا علم نجاسته كان يجب ازالته بالاجماع واورد عليه بانه لا شك ان الاجماع وقع على ان كل
نجس يجب ازالته مط ولم يقع على ان المسكر يجب ازالته وعلى ان وجوب ازالة النجس بما لم يعلم انه نجس لا
ينافي اطلاق الحكم لا اولا لان هذا انما يرجع الى وجوب العلم والعمل والاول يراد به الوجوب الواقعي كما في جميع
الاحكام التي يذكرها الفقهاء على طريقة المخطئة مثلا يقول الفقيه السورة واجبة في الصلوة اي حكم الله
الواقعي هو ذلك لا يقيد بالعلم بكونها سورة وكذا الحكم بان البول يجب ازالته ولا تقييد فيه مط والحاصل
ان هذا الجواب انما نشأ من اشتباه الوجوب الواقعي الكائن في علم الله وحكمه الذي هو مراد الفقهاء المخطئة
بما يحكمون فيه بالوجوب الذي يرجع الى وجوب العمل وكم فرق بينهما من البون ولا يخفى ما في هذا الجواب

الايراد بعد الاحاطة بما قررناه فانه يرد على الجواب ايضا انا نلتزم ان المجمع عليه انما هو وجوب ازالة كل نجس معلوم
النجاسة لا ما نعلم نجاسته ولكن نقول مع هذا التقييد يكون ذلك ملحوظا للفقهاء يكون الاشكال واردا
اذ حاصل المقدمتين ح ان كل مسكر معلوم الاسكار لا يجب ازالته بالاجماع وكل نجس معلوم النجاسة يجب
ازالته بالاجماع ينتج ان المسكر المعلوم اسكاره ليس بنجس معلوم نجاسته وما ذكره من ان المسكر ايضا اذا علم
نجاسته كان يجب ازالته بالاجماع لا ادري اي مناسبة له في هذا المقام واما الايراد المذكور ففيه انه لا ريب
في ان الحكم الذي يثبت لموضوع يتوقف على ثبوت هذا الموضوع واتصافه بعنوان الموضوع حينئذ ولا بد
ان يتصور الحاكم هذا الموضوع بوصف الموضوعية خصوصا او في ضمن قضية كلية ثم يحكم عليه بالحكم
واذا لم يكن متصورا له بهذا العنوان اي عنوان الموضوعية اصلا بل كان متصورا له بعنوان اخر فكيف
يمكن ان يحكم عليه بالحكم الخاص بالموضوع الخاص الذي لم يتصور اصلا كما اذا قال الفقيه السورة واجبة
في الصلوة او البول يجب ازالته عن الثوب والبدن فعنده انما يكون حكمه بوجوب قراءة ما يتصور بالخصوص
او العموم ووجوب ازالة ما يتصور بولا كذلك فالحكم انما هو على ما علمه سورة او بولا باحد الوجهين اذ ما
لا يتصور سورة خصوصا او عموما ولا يعتقد كونه سورة كيف يحكم عليه بعنوان كونه سورة بالوجوب
كذا الحال في البول فانه لو كان بولا في الواقع واعتقاد الفقيه انه لا معنى للحكم عليه بوجوب ازالة البول
ولا معنى لاطلاق اسم البول عليه ووجوب ازالته مثل هذا البول الذي لا يعلم كونه بولا في الواقع واندراجه
في حكم الفقيه انما هو لتصوره اياه بولا على العموم فحكمه لا يتعلق الا بما علمه واعتقده بولا فلو فرض بول
يعتقد كونه ماء ويعتقد عدم اندراجه تحت حكمه الكلي بوجوب ازالة كل بول لم يتعلق به ما حكم به من وجوب ازالته
وقد ظهر مما ذكر ان دفع هذه المغالطة وامثالها وجوابها يتوقف على التفصيل الذي ذكرناه ومن المغالطة
ما ذكروه في بيان وقوع اجتماع النقيضين ويمكن ان يقرر ذلك بوجوه الاول قياس مؤلف من
قضيتين شرطيتين لزوميتين على هيئة الشكل الثالث هكذا كلما تحقق نقيضا تحقق احدهما وكلما
تحقق نقيضا تحقق الاخر ينتج قد يكون اذا تحقق احد النقيضين تحقق الاخر وهو اجتماع النقيضين وجوابه
منع انتاج هذا الضرب من الشكل الثالث كما تقرر في موضعه الوجه الثاني ان هذا الكاتب
الاسود قد اجتمع فيه النقيضان اذ الكاتب موجود من اللااسود لصدقه عليهما واتصاف الشيء بالخاص يستلزم
اتصافه بالعام فيلزم اتصاف الشيء بالاسود واللااسود فيلزم اجتماع النقيضين فيه وحله ان في ذلك
الكاتب الاسود شيئين اتصف باعتبار كل واحد منهما باحد النقيضين ولا محذور فيه اذ حاصله ان في
زيد يتحقق شيئان اتصف كل واحد منهما باحد النقيضين ولا منافاة فيه الوجه الثالث انا اذا

مغالطة في اجتماع النقيضين

كانت عددا وكلما كانت عددا كانت فردا ينتج كلما كانت الثلثة زوجا

قلنا كلما كانت الثلثة زوجا كانت فردا والجواب منع كبراه اذ على تقدير فرض زوجية الثلثة في الصغرى كان
حاصل الكبرى هكذا كلما كانت الثلثة عددا زوجا كانت فردا وورود المنع عليه ظاهر **مسئلة**
نحوية في دفع الاشكال بين النحاة في تعيين العامل في الحال المؤكدة بعد الجملة الاسمية مثل زيد
ابوك عطوفا وسميتها بالمؤكدة لتاكيدها ما يفهم من مضمون الجملة فان الابوة ملزومة للعطوفة
فان كل اب يكون رؤفا عطوفا بولده فذهب سيبويه الى ان العامل مقدر بعد الجملة تقديره زيد ابوك
احقه عطوفا يقال حققت الامر اي حققته وعرفته اي احققه واثبته عطوفا ورد عليه بانه لا معنى لقولك
تحققت الاب عرفته في حال كونه عطوفا وانا ربما ان المعنى اعلمه عطوفا فهو مفعول ثان لا حال والتحقيق
كما ذهب اليه ابن مالك وبعض الائمة ان العامل فيه معنى الجملة فان الجملة وان كان جزءاها جامدين جمودا
محضا الا انه يحصل من نسبة احدهما الى الاخر معنى من معاني الفعل الا ترى ان معنى انا زيد انا كائن زيد
ولذلك لا يتقدم المؤكدة على جزئي الجملة ولا على احدهما لضعفها في العمل نظرا الى اخفاء معنى الفعل فيها
من الاحوال التي جائت غير منتقلة مثل الحال الموطئة وهي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة
مكان الاسم الجامد لخطاء الطريق لما هو حال في الحقيقة لمجيئه قبلها موصوفا بها وذلك نحو قوله تعالى انا
انزلناه قرانا عربيا فان قرانا هو الحال الموطئة وهو اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة
اعني عربيا وانما اتي به حالا لانه وطأ الطريق لمجيء الحال في الحقيقة **قولهم اصلح ذات**
البين قد اختلفوا في تفسير هذه العبارة والمقصود من كلمة ذات البين فبعضهم قال ان لفظة ذات
هنا مقحم زائدة والغرض من العبارة اصلاح البين اي الافتراق واصلاح الافتراق ليس الا تبديله بالوصل
والالتيام وقيل ان المراد بالبين الوصل وبالذات النفس فالمراد من العبارة اصلاح نفس الوصل فقوله
اصلحوا ذات بينكم اي اصلحوا نفس وصلكم فان فساد الوصل انما يكون بتبديله بالفصل فاصلاحه انما
هو بتبقيته ويمكن ان يكون المراد بالبين الافتراق وبالذات الحقيقة والنفس حتى يكون المراد من اصلاح
ذات البين اصلاح حقيقة الافتراق ونفسه وهو انما يكون بتبديله بالالفة والالتيام وقيل ذات البين كناية
عن الحالة التي بين الرجلين او القبيلتين او الرجل واهله فالذات كناية عن الحالة والبين عبارة عن بينهما
اي بين الاثنين من المذكورين فالالف واللام فيه بدل من الاضافة وعلى هذا فالمراد من العبارة اصلاح
الحالة التي بين الرجلين او رجل وزوجته او قبيلتين وقوله اصلحوا ذات بينكم امر باصلاح الحال التي بينهما
اعني صفة الفساد فالاظهر ان البين عبارة عن الافتراق ولفظة ذات كناية عن الحالة الموجبة له فاضيفت
الذات الى البين انما هو لاجل بيانها وسببيتها فالمراد من العبارة اصلاح الحال الموجبة للفصل والافتراق

ومعنى اصلحوا ذات بينكم اصلحوا الحال الموجبة لافتراقكم **مسئلة بيانية** التشبيه الملفوف هو ان يؤتى
على طريق العطف او غيره بالمشبهات اولا ثم بالتي تشبه بها ثانيا بان تشبه كل مفرد من المشبهات بمفرد
اخر من المشبه بها على الترتيب كقول امرء القيس كان قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب
والحشف البالي فقد وصف العقاب بكثرة الاصطياد للطيور فكان من كثرة اصطيادها لها يجتمع
لدى وكرها قلوب كثيرة منها بعضها رطب وبعضها يابس فشبه رطبها بالعناب ويابسها بالحشف البالي
اي الرديء من التمر فذكر اولا المشبهين ثم المشبه بهما على طريق العطف فالتشبيه الملفوف انما هو تشبيه عدة
مفردات بعدة مفردات اخر مع تقديم ذكر المشبهات والحق انه ليس فيه تشبيه مركب بمركب كما انه ليس تشبيه حاصل
من تشبيه عدة امور باخرى مثلها بان تشبه الهيئة الحاصلة من الاولى بالهيئة الحاصلة من الثانية كقوله
وكان اجرام النجوم لوامعا درر نثرن على بساط ازرق اذ ليس لاجتماع المفردات في التشبيه الملفوف
عرفا هيئة مخصوصة يعتد بها ويقصد تشبيهها ولذا قال الشيخ في اسرار البلاغة ان التشبيه الملفوف
انما يستحق الفضيلة من حيث اختصار اللفظ وحسن الترتيب بذكر المشبهات ثم المشبه بها الا انه لا يجمع
في عين التشبيه **سؤال** [illegible] **الجواب** [illegible]
مانند نوك [illegible] **معما باسم جمال** مادر [illegible] مجلس [illegible]
از صفا در مجلس ما دست شسته ايم ما كه در [illegible] مجلس [illegible] چون صفا ان كه ميم
باشد يعنى انكه در بالا است دندان كه سين باشد يعنى انكه در پاين است بر و دجال مى شود
معما باسم ملك [illegible] نود است طرفينش نود واوسط او ثلث او
نود بود تا سم ملك ظاهر است وهمچنين نود بود تا حرف [illegible] كه ميم ملفوظي باشد نيز ظاهر نود
بود زيرا طرفين انكه ميم وكاف باشد [illegible] ميم وكاف [illegible] است ولفظ نود نيز [illegible]
كه نون پنجاه وواو شش و دال چهار است و اخر انكه كاف باشد بيست است [illegible] ثلث لفظ نود كه شصت
واكر بجاى اخر واوسط باشد عدد لام است كه سى است وسى ثلث نود عدد است **شعر فارسي**
للانوري كان بورى كه ظرفي ولي [illegible] كه بيش مردمك به [illegible] اند يعني خود را فصيح ظريف
ميداني اما نميداني كه مردم تو را مثل مردم چشم ميدانند كه از مردمي بحض نامى اكتفا كرده [illegible]
مردمك ميشناسند كه هر كه نوبت تكلم [illegible] ظاهر است [illegible] **مسئلة**
عروضية اكر بپرسند كه شعر بر چند قسم است كوئيم مجموع شعر بر شش قسم است قصيده و
قطعه وغزل وترجيع ومثنوي ورباعي وقصيده در لغت [illegible] است يعني [illegible] مقصود [illegible]

شاعر است از ایراد معنا مختلف و نادر خواه از برای حل نباشد و در اصطلاح عبارتست از جمله از شعر
که مطلع نداشته باشد از بیست و یک بیت کمتر نباشد قطعه در لغت پاره است و در اصطلاح پاره ایست
از شعر مشتمل بر ابیات و اقوال متفرقه که مطلع نداشته باشد اگر داشته باشد از نوزده بیت
بیشتر نباشد غزل از مغازله گرفته اند و مغازله بازی با زنان باشد یا یکی از یازده بیت بیشتر و از هفت
بیت کمتر نباشد ترجیع در لغت گردانیدن و از اوا است و در اصطلاح آنست که شاعر پنج بیت یا هفت
بیت یا نه بیت یا یازده بیت بوزن و قافیه و ردیفی که خواهد بگوید بعد از آن بیتی غیر آن قافیه
و ردیف بیاورد و همچنین و آن ابیات را خانه و آن بیت یکانه را بند خوانند و آن بیت یکانه گاه باشد
که یک بیت باشد بعینه و گاه باشد که مختلف باشد اما در قافیه و ردیف متفق باشند و گاه باشد
که در قافیه یا ردیف هر دو مختلف باشند و این قسم از شعر را ترجیع بند خوانند که در هر خانه
نوعی گویند مثنوی آنستکه مصراع از قافیه باشد و وجه تسمیه آنستکه در هر شعری قافیه مثنی شده
و رباعی در لغت و اصطلاح مشهور است و آنچه مذکور شد تقسیم شش قسم مذکور طریقیست که اکثر
ارباب عروض آنرا نقل کرده اند و شمس فخری نیز باین نحو بیان نموده و مخفی نیست که بر این تقسیم
بعضی از مناقشات وارد می آید اول آنکه شعری که مطلع داشته باشد یا در ردیف و قافیه و نه بیت
باشد داخل هیچیک از اقسام سته نخواهد بود دوم آنکه زیاده بودن بر یازده بیت و کمتر
نبودن از هفت بیت در غزل موافق اصطلاح مستعمل اکثر نیست زیرا که در کلام اکابر شعر غزل
یازده بیت و پنج بیتی بسیار است حتی آنکه در کتاب مصباح اللغة گفته است الغزل والمغازلة
عشق بازی با زنان کردن و حدیث کردن با ایشان و فی الاصطلاح کلام منظوم مرد و مطلع من
خمسة ابیات الی خمسة عشر بیتا علی قافیة واحدة و مخفی نیست کلام در این مقام آنکه هیچیک مذکور نشد
بعضی قطعه را اعم از آن میدانند که مطلع داشته باشد لیکن جمعی دیگر از شعرا و ارباب عروض
تصریح کرده اند باینکه شرط کرده اند در قطعه که مطلع نداشته باشد ظاهر کلام بعضی آنست
که در غزل شرط است که مشتمل باشد بر عشق عاشق و معشوق و وصف حسن و جمال و خط و لف
و خال و حکایت هجران و وصال زیرا که مغازله عشق بازی است و شعری خالی از امور مذکوره هست
و چون این مذکور شد میگوئیم که شکی نیست که انواع شعر منحصر در شش قسم مذکور و امتیاز هر یک
از ترجیع و مثنوی و رباعی از یکدیگر و از سه قسم دیگر ظاهر است و اشتباه در تمیز میان سه قسم
است که عبارتند از قصیده و قطعه و غزل باشد لهذا میگوئیم اگر در قطعه شرط باشد که

مطلع نداشته باشد در غزل شرط باشد که مشتمل بر امور مذکوره باشد امتیاز میان این سه قسم
بهم میرسد قطع نظر از تفاوت عدد ابیات والا باید امتیاز بسبب تفاوت عدد ابیات
باشد در میان سه قسم مذکور و شکی نیست که غزل پنج بیتی باشد یا نه بیتی هم میباشد
لهذا در بیان امتیاز میگوئیم که باید غزل از پنج بیت کمتر نباشد و از پانزده بیت بیشتر نباشد و قصیده
باید از بیست یا بیست و یک کمتر نباشد و قطعه نیز باید از نوزده تا بیست بیشتر نباشد **معما**
باسم نقی لقد لقینا چون بقاعده تحلیل لام در لقینا قاف شود قاف لقینا میشود و چون بقاعده علم
مذکوره قد نا که الف باشد فی شود یعنی تا الف بر داشته شود و بجای آن فی گذاشته شود نقی
میشود **معما باسم امین** انفی بنا مراد آنستکه لفظان شب بیار شود که ایمان باشد
یعنی اخوان باشد یعنی اخ بار که تا است بدل بلفظ ان شود و چون در بار را بدل بان شود بان میشود
و از بلنبا اراده ام میشود و از تباء دیگر اراده نصر یا میشود و از باء دیگر اراده حوت میشود زیرا که
حوت میشود زیرا که دم حوت یا است و از حوت نون اراده میشود و مجموع ام و یا و نون امین میشود
مشهور است که از حضرت امیرالمومنین صلوات الله و سلامه علیه پرسیدند که در قرآن مجید
بطریق معما اسمی پروردگار بیان فرمود بلی در آیه وما من دابة الا هو آخذ بناصیتها که در سوره هود
واقعست اسم هود بطریق معما پروردگار بیان زیرا که لفظ هو چون اخذ کنند و بگیرند ناصیه بزدا
که دال باشد هود میشود **مسئله نحویه** ومن اقسام المنادی المنادی المستغاث وهو الذی
لام الاستغاثة و یختص بهذا اللام ای اللام التی تدخله وقت الاستغاثة وهی لام التخصیص ادخلت علی
المستغاث له لانه یعلی انه مخصوص من بین امثاله بالدعاء مثل یا للقوم للمظلوم و مثل یا لزید للمسکین
فان قولنا للقوم و لزید منادی مستغاث دخل علیه اللام لما ذکر و قولنا للمظلوم و للمسکین مستغاث
له والمقصود ادعو القوم او زیدا للمظلوم و للمسکین او لخصم مدعو له لا غاثته وانما فتحت هذا اللام
لئلا یلتبس المستغاث بالمستغاث له اذا حذف المستغاث نحو یا للمظلوم اذا کان المراد یا للقوم للمظلوم
فانه لو لم یفتح لام المستغاث لم یعلم ان المظلوم فی هذا المقام مستغاث او مستغاث له و لم یعکس لان
المنادی المستغاث واقع موقع کاف الضمیر التی یفتح لام الجر معها نحو لک بخلاف المستغاث له لعدم
وقوعه موقع الضمیر فان عطفت علی المستغاث بغیر یا نحو یا لزید و لعمرو و کسرت لام المعطوف لان
الفرق بینه و بین المستغاث له حاصل بعطفه علی المستغاث فان عطفت علی المستغاث مع یا فلا
بد من فتح لام المعطوف ایضا نحو یا لزید و یا لعمرو وانما اعرب المنادی بعد دخول لام الاستغاثة لان علة

معما

ایضا

معما وارد

مسئله نحویه

بنائه کانت مشابهة للحرف فان اللام الجارة من خواص الاسم فبدخولها ضعفت مشابهته للحرف فاعرب
ما هو على الاصل فيه وقد يقع الواو بين المستغاث وما هو المستغاث له ظاهرا نحو قول علي عليه السلام
في الخطبة الشقشقية فيا لله وللشورى فالواو اما زائدة او للعطف على محذوف في مستغاث له ايضا
فالتقدير في كلامه هكذا فيا لله لي لعمر وللشورى ثم منادى التعجب وهو المنادى الذي يدخل عليه
لام التعجب ويخفض به نحو يا للماء ويا للدواهي عند بعضهم من اقسام المنادى المستغاث فلام التعجب
لام الاستغاثة فاللام في يا للماء لام التخصيص اذ دخلت عليه دلالة على انه مخصوص بالنداء والدعاء وكان
المتعجب هو الداعي يستغيث بالمتعجب منه وهو الماء ليحضر فيقضي منه التعجب ويتخلص من حيرة التعجب
ذهب جماعة منهم ابن الحاجب في شرح المفصل الى ان المنادى اي في قولهم يا للماء ويا للدواهي بالمنادى
محذوف والتقدير يا قوم او يا هؤلاء اعجبوا للماء وللدواهي واورد عليه بعضهم بان القول بحذف
المنادى على تقدير كسر اللام ظاهر اذ معلوم ان لام المنادى لا يكون مكسورا فيظهر من كسرها ان المنادى
محذوف ولكن لام التعجب لا يكون مكسورا واما تقديره على فتح اللام كما هو الواقع فمشكل لانتفاء ما
يقتضي فتحها اذ سبب فتح اللام انما هو دفع الالتباس وهو انما يكون اذا دخلت على المنادى كما تقدم
في لام الاستغاثة ويمكن توجيه هذا الايراد بتامل ثم منادى التهديد اي المنادى الذي يدخل عليه لام التهديد
ويخفض به نحو يا لزيد لاقتلنك فلا ريب في انه راجع الى المنادى المستغاث وان لام التهديد هي لام
الاستغاثة دخلت على المنادى دلالة على اختصاصه بالدعاء وكان المهدد اسم الفاعل يستغيث بالمهدد
اسم المفعول ليحضر فينتقم منه ويستريح من الم خشونته **شعر للانوری** روز بکه
چمان جبهٔ درویش کرفتی از فضلهٔ زنبور براو دوختمی جیب اکنون همه دم منتظر ما کر براید
شمعیکه بهر خانه چراغی دهد از غیب روز در اینجا بمعنی وقتی است یعنی وقتی که شب شکل عالم
جبهٔ درویشانرا کرفتی یعنی مثل ایشان سیاه پوش شد یا انکه چون عالم لباس شب را که سیاه بود بدن
درویشان ولباس ایشانرا نسبت لباس خود [illegible] من از فضلهٔ زنبور کریبان بران جبهٔ سیاه میدوختم
یعنی از اول شب شمع مومی بر می افروختم و حال از بی چیزی وپریشانی قدرت بر افروختن چراغ ندارم
وهمه شب منتظر طلوع افتاب تا صبحم که بهر خانه نور او میرسد ومیتواند شد که مراد از جبهٔ
درویش افتاب باشد یعنی افتاب لباس درویشان وکرم کنندهٔ ایشانست همچنانکه خاقانی کوید
کرم هنکام درویشی نکو تو زانکه قرص خور بعریانان دهد زربفت چون ببند عریانیش
وبنا بر این معنی چنین است که هنکامیکه افتاب طالع بود محتاج بافروختن شمع نبودم انکرت

شعر فارسی

مال واسباب اسراف میکردم وچراغ میسوختم وحال از بی چیزی وپریشانی در شب چراغ من روز [illegible]
است وقدرت بر افروختن آن ندارم ودر بعضی از نسخ در بیت اول بدل کرفتی دریدی مکتوبست وبنا
بر این جامهٔ درویش ازو زنا باید کرفت زیرا که همچنانکه مذکور شد وزبواسطه افتاب جامهٔ درویشان
وسائر بدنهایشان میدرید یعنی درویش که روزها شد که با [illegible] و داخل میشد
شب می توسط و تخلل اندر میان دو روز و محصل معنی انکه ومن که شب که جهالباس درویشان
را بواسطه شب ظلمانی میدوزم از شب جیب بر انجامه چنانکه میدوختم ودرویشان امروز را بواسطه
افروختن شمع بروشنائی فردا متصل میساختم **مغالطة منطقية** القائل بان الکرد
حمار قائل بانه جسم والقائل بانه جسم صادق ینتج ان القائل بانه حمار صادق والجواب منع الکبری
اذ بعض القائل بکونه جسما هو القائل بکونه حمارا وصدق قولنا القائل بان الانسان جماد قائل بانه
جسم وکل قائل بانه جسم هو صادق ینتج القائل بان الانسان جماد صادق **مغالطة اخرى**
الطلاق موقوف على النکاح والنکاح موقوف على رضا الطرفین والجواب ان معنى الکبری ان النکاح
موقوف على رضا الطرفین بالنکاح فالنتیجة ان الطلاق موقوف على رضا الطرفین بالنکاح ای موقوف
على رضا الطرفین بالنکاح ای موقوف على ان یرضی الطرفان بالنکاح حتى یقع النکاح فیقع الطلاق
فلا ینتج ان الطلاق موقوف على رضا الطرفین بالطلاق **مغالطة اخرى** کلما صدق علیه الانسان
یلزم ان یصدق علیه الحیوان وکلما صدق علیه الحیوان لا یلزم ان یصدق علیه الانسان ینتج کلما صدق علیه
الانسان لا یلزم ان یصدق علیه الانسان والجواب منع کلیة الکبری اذ بعض ما صدق علیه الحیوان یلزم ان یصدق
علیه الانسان اعنی الانسان **اشکال حسابی** اختلف العلماء فی انه هل للاعداد الصم جذر حقیقی ام
لا ویتعلق العلم به ام لیس لها جذر حقیقی اصلا فذهب بعضهم الی عدم استحالة وجود الجذر الحقیقی لها
بل الحق وجوده لها کما یدل علیه قول امیر المؤمنین علیه السلام سبحان الذی لا یعلم جذر الاصم الا هو فان ظاهر
هذا الکلام ان وجود الجذر الحقیقی للاصم ثابت وواقع اذ الحق سبحانه انما یعلم ما هو الحق الواقع دون الباطل
الذی لا وجود له وذهب غیر واحد من اهل التحقیق الى استحالة وجود الجذر الحقیقی للاصم فی الواقع
علیه کون ما حکی آنفا علیه واما حقیقة ذلک فی عدم وجود جذر حقیقی للاعداد الصم وبیان ذلک
یتوقف على تمهید مقدمة هی ان کل مجذور وبعد مجذور والآخر یجب ان یکون جذر الاول کجذر الثانی
کالاربعة وستة عشر فان جذر الاول للثانی مسطح لعدد الاثنین للاربعة وکالربع والاثنین والربع
فان جذر الطرفین مستلزم لعدد النصف والواحد والنصف وقد برهن اقلیدس فی الشکل الرابع عشر من المقالة

مغالطة منطقية

ایضا

ایضا

اشکال حسابی

الثامنة مركبا على هذه المقدمة وبعد تمهيدها نقول نفرع على هذه المقدمة مقدمة اخرى بها يثبت
المطلوب هذه المقدمة هي انه لا يجوز ان يكون مربع كسر مجرد ولا مربع صحيح مع كسر عددا صحيحا اما الاول
فلان مربع الكسر اقل من الكسر والكسر اقل من الواحد واما الثاني فلان مربع الاثنين والنصف مثلا لو
عددا صحيحا لكان مربعا ضلعه اثنان ونصف والواحد ايضا مربع ضلعه واحد والواحد المربع بعد
مربع الاثنين ونصف على تقدير كونه صحيحا بحكم المقدمة الاولى وجب ان يعد الواحد الضلع للاثنين
والنصف فيعد الواحد الكسر اي الكل الجزء هف فثبت المقدمة الثانية اعني استحالة كون مربع كسر
مجرد او مربع صحيح مع كسر عددا صحيحا واذا ثبت ذلك نقول ان العدد الاصم ليس له جذر اصلا لا
لا جذر لا يمكن لنا العلم به كما اشتهر بينهم اذ من ثبوت المقدمتين يثبت ان جميع الاعداد الصحاح الواقعة
بين كل مربعين من مربعات الاعداد الطبيعية صم وتوضيحه ان الاعداد الصحاح المرتبة الى غير النهاية لا بد
في ان بعضها منطوق له جذر تحقيقي وبعضها اصم ليس له جذر تحقيقي فكل عدد صحيح في سلسلة الاعداد
الطبيعية يكون له جذر تحقيقي اي يكون مجذورا العدد صحيح يكون بعض الاعداد التي فوقه او تحته
اصم اي لا يكون له جذر وبعد مضي عدة من الاعداد ينتهي الى عدد اخر منطوق له جذر تحقيقي
ويختلف ذلك بحسب تضاعف الاعداد فثبت ان الاعداد الصحاح الواقعة بين كل مجذور بين من مجذورات
الاعداد الطبيعية يكون صما مثلا الاثنان والثلثة الواقعان بين الواحد والاربعة اعني مربعي
الواحد والاثنين اصمان وكذا الاعداد الواقعة بين الاربعة والتسعة والواقعة بين التسعة والستة عشر
وغيرها فان شيئا منها لا يمكن ان يكون منطقا مربعا يكون له جذر تحقيقي لان جذره اما ان يكون صحيحا
فقط او كسرا فقط او صحيحا مع كسر والثالث باطلة فلا يكون مجذورا اما الاول فلان الصحيح الواقع بين
المربعين اكثر من المربع الاول واقل من المربع الثاني فجذره يجب ان يكون اكثر من جذر المربع الاول و
اقل من جذر المربع الثاني اذ كلما كان المجذور اكثر من المجذور فالجذر اعظم من الجذر وهو ظاهر فلو
كان جذره صحيحا لكان واقعا بين جذري المربعين اعني العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين
عدد صحيح هف واما الثاني والثالث فلما بينا في المقدمة الثانية ان مربع الكسر ومربع الصحيح والكسر
لا يكونان صحيحا لكن هذه الاعداد صحاح فلا تكون مربعات لهما والتقدير انها مربعات لهما هف فقد
ثبت ان الاصم عديم الجذر راسا لا ان له جذرا لا يمكن استعلامه كما هو المشهور في بعض الالسنة شعر
فارسي للانوري ليكن عجب نخواجه ازانا بد همي كو بر كدو خشك هند ببستكر نصب ابن
شعر انانوري بستكر در مملكت كجي ان خواجكان وارباب مال كفتند كه كل بوده و عرادا نستكه بعجب

درابنكه روشنا بر سعزه كرازدو كرفتار شراست وكد ومبهدهم چنانكه در وبداع الكعنه ولان بعجب
اين نعج است كه خواجه كل ببستكر وفاش راكر دستنا باشد بر طلب كه در خشك كه كد كه سارست من هند
شعر اخر نشكه مصوص نهنمه كان ز خوردن نان اكر بكوي مزانلعر بكه كرفته ي ستا ابن شعر
از انوري است ومد متشرب نرشه كه شخصي از جهت او فرشتاده كفند ومصوص بفتح ميم وضم صاد
مهمله در اصطلاح اطبا عبارت از انست كه شكم مرغ چون نه جاجه كبك با امثال انها از بقول
با حاره چون كر هندو سداب بركنند در سركه بجوشانند تا پخته شود ليس پرونا در ده ضبط كنند
تا وقت احتياج باز و محصل معني شعر انكه چون در مصوص وجود بقول معتبر با خود است طبخ
در سركه تنها كافي نيست لهذا از خوردن شراب ترشي كه بنوا از جهت من فرستاده مصوص نشدم وكى
در شكم همين است اكر در شكم مرغ كه او را مصوص ميكنند بقول مبود مزيد مبودم قال الله
تعالى في سورة المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يامرون بالمنكر وينهون عن المعروف
ويقبضون ايديهم نسوا الله فنسيهم ان المنافقين هم الفاسقون وقال تعالى بعده بايات والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة ويطيعون الله ورسوله اولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم وفي الايتين سؤالان
احدهما النكتة في التعبير عن المشابهة والمجانسة بين المنافقين والمنافقات بان بعضهم من بعض وبين
والمؤمنات بان بعضهم اولياء بعض وثانيهما انه كيف اسند النسيان اليه سبحانه وهو منزه عنه ثالثها ما النكتة
لادخال السين في قوله سيرحمهم الله مع ان المتصف بصفات المذكورة مرحوم قطعا بلا مهلة وتراخ ورابعها
المنافاة لا وقوع في الاية الثانية نظرا الى ما سبق ان يقول ان الله غفور رحيم كما وقع في نظائرها والجواب
عن الاول انه تعالى خص المنافقين بالصفات المذكورة تكذيبا لهم في حلفهم السابق في قوله تعالى
يحلفون بالله انهم لمنكم وتقريرا لقوله سبحانه فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم وخص المؤمنين
بولاية بعضهم للبعض نظرا الى ان الايمان امر واحد ليس له طريق مختلفة وسبل متباينة بخلاف النفاق
فانه ذو سبل مختلفة وطرق متكثرة فكل منافق له نوع من النفاق مباين لنوع النفاق الذي عليه
المنافق الاخر فكل واحد واحد من المنافقين في واد غير الاودية التي فيها الاخرون بخلاف الايمان فانه
واد واحد يجتمع فيه المؤمنون جميعا والسر ان الحق كالصراط المستقيم وهو امر واحد ليس فيه اختلاف
بخلاف الباطل فان له طرقا غير متناهية وظاهر ان المجتمعين على امر واحد الطالبين له يكونون متحدين
محبين بعضهم لبعض واما المختلفون في الطريق كان طرقهم كلها باطلة لا يكونون مجتمعين على امر

واحدة لا طالبين له بل كل منهم طالب شيء مغاير لما يطلبه الاخر ومع التغاير في المطلوب والاختلاف في
المحبوب لا يلزم محبة بعضهم لبعض وعن الثاني انه من قبيل قول الله سبحانه الله يحبهم يحبونه ومكر
الله واكيد كيدا وعن الثالث ان حب الرحمة والرحمة الحقيقية لهم انما يكون في الاخرة ولذا ادخل
السين لشعارا بانهم اذا ماتوا يشملهم الرحمة الكاملة الابدية وعن الرابع ان العدول في امثال المقام عما
يقتضيه الظاهر وسوق الكلام اعني الوصف بالرحمة والغفران الى مثل العزة والغلبة والحكمة
للتنبيه على انهم مع استحقاقهم الرحمة يصل اليهم الرحمة من الله تعالى قطعا ولا يمنعه مانع لانه عزيز غالب
على كل شيء لا يبقى وما شيء ولا يصده شيء عما يريده وعلى ان افعاله لا تخلو عن حكمة ومصلحة فلا يبعد بانه
العاصي لا يرحم الا المطيع فلا يظن ظان ان عباد المؤمنين يغفر لهم ذلك مخالف الحكمة والمسئلة المصلحة
مسئلة امتحانية ان قيل لو فرض شخص على القمر هل يتحقق بالنسبة اليه الاشكال البدرية
الهلالية والخسوف والكسوف قلنا نعم كما ان جرم القمر يقبل ضوء الشمس لكثافته وينعكس عنه لصقالته
لاحاطة الماء باكثرها كذلك الارض يقبل بضوئها لكثافتها وينعكس عنه لصقالتها لاحاطة الماء باكثرها و
صيرورتهما معا ككرة واحدة فاذا لو فرض شخص على القمر يكون الارض بالقياس اليه كالقمر بالنسبة
الينا وبحركة القمر حول الارض يتخيل انها متحركة حوله ويشاهد الاشكال الاهلية والبدرية في جرمها
في مدة شهر لكن اذا كان لنا بدر كان له محاق واذا كان لنا خسوف كان له كسوف لوقوع اشعة بصره داخل
مخروط ظل الارض ومنعه بآ[؟] عن وقوعها على الشمس واذا كان لنا كسوف كان له خسوف لمنع القمر
وقوع شعاع الشمس على الارض الا ان خسوفه لا يكون ذا مكث يعتد به لكونه بقدر مكث الكسوف
يكون لكسوفه مكث كثير لكونه بقدر مكث الخسوف لان بعض وجه الارض بارز لا ينعكس عنه النور
بالتساوي فيكون على وجه القمر المحو كما على وجه الارض مثله وهذا الفرض وان كان محالا لكن يتصور هذه
الاوضاع بعد العكس على تخيل ان وضع اراد جهوله فائدة نحوية الجمل الواقعة في كلامهم ست
عشر جملة ثمانية لها منها محل من الاعراب الاولى الوصفية نحو مررت برجل ابوه قائم والثانية الحالية
مثل جاء زيد يضحك الثالثة الخبرية مثل زيد ابوه منطلق الرابعة المضاف اليها مثل يوم ينفع الصادقين
صدقهم الخامسة المحكية بالقول مثل قلت زيد قائم السادسة المعلق منها العامل مثل علمت ما زيد منطلق
السابعة والثامنة الشرطية والجزائية مثل ان قام زيد قام عمرو فان لفظ ان لكونها عاملة تجزم كلا
جملتي الشرطية والجزائية وثمانية منها لا محل لها من الاعراب اولها الصلة مثل جاءني زيد الذي هو قائم
وثانيها المبتدأة مثل زيد قائم وثالثها الواقعة في اليمين مثل والله ان زيدا قائم ورابعها المعترضة

مثل زيد اضربه وخامسها الحشو مثل قول الشاعر ان الثمانين بلغتها قد احوجت سمعي الى ترجمان
وسادسها التي في التخصيص مثل هلا زيد ضربته سابعها وثامنها التي في الشرط والجواب مثل اذا
قام زيد قام عمرو ونظرا الى ان لفظ اذا ليس من العوامل وانما هي لمجرد التوقيت فلا يعمل في ما بعدها
من الشرط والجواب قد نظم بعض العلماء هذه الجمل الستة عشر في ابيات وهي هذه

وخذ جملا ستا وعشر نصفها	لها موضع الاعراب جاء مبينا
فوصفية حالية خبرية	مضاف اليها ولحكي بالقول عقلنا
كذا في التعليق وشرط الجزا	اذا عامل يأتي بلا عمل هنا
وفي غير هذا لا محل لها كما	ابتدا صلة مبتدا وبها المنتهى
وفي الشرط لا يعمل كذا الجوا	جواب يمين فادر ذاك الغنا
معترض بهم وحشو كذا انت	كذا للتخصيص تلت بها الغنى

فائدة اخرى افعال القلوب يرد عليها كل من التعليق والالغاء والتعليق هو ترك العمل في اللفظ
دون المعنى لاجل مانع هو لام الابتداء يجب المعنى بكون الاسم الذي بعد الفعل معمولا له بكونه موضع
النصب لو عطفت على جملة معمولة اخرى لكان جزاءها منصوبين مثل ظننت لزيد قائم وعمروا منطلقا
والالغاء عبارة عن ترك العمل لفظا ومعنى والتعليق يحصل بدخول اللام واما الالغاء فهو يحصل بدخول
افعال القلوب في وسط الكلام او اخره مثل زيد ظننت قائم وزيد قائم ظننت في الصورتين اي جوز
التوسط والتأخير كما يجوز الالغاء يجوز الاعمال ايضا بان يقول زيدا ظننت قائما وزيدا قائما ظننت
ومخفي نماند كه هرگاه افعال مقدم باشند الغا جايز نيست چنانچه موضعي باشد كه با وجود تقدم
افعال موهم الغا باشد بايد ضمير شان مقدر باشد كه مفعول اول باشد و ما بعد مفعول ثاني يا
لام ابتدا مقدر كه تعليق باشد نه الغاء مثال اول نحو ما اخال لدينا منك تنويل كه تقدير چنين
است ما اخاله الخ ومثال ثاني نحو اني وجدت ملاك الشيمة الادب كه باين تقدير است اني وجدت
لملاك الشيمة شبهة عقلية المشهور ان اجتماع الشيئين في مكان واحد محال الذي في زمان واحد
جائز واورد عليه بان استحالة اجتماع الشيئين في مكان واحد انما هو مع وحدة الزمان اذ اجتماعهما
في زمانين جائز وهذا الامر في الزمان فان المراد اجتماعهما في زمان واحد مع وحدة المكان ثم انما يجوز
اجتماعهما فيه مع تعدد المكان فلا فرق بين المكان والزمان في جواز اجتماع الشيئين في كل منهما
مع تعدد الاخر واستحالته مع وحدته والجواب ان اجتماع شيئين في مكان واحد انما يستحيل لاجل
وحدة المكان في ذاته وعدم قابليته للزمان وحدته وتعدده الا ان اجتماعهما فيه يوجب تداخل الاجساد

سواء تعدد الزمان او اتحد فلو فرض وقوع هذا التداخل مع تعدد الزمان نظرا الى انه يلزم عدم الاجتماع
في مكان واحد عدم تحقق التداخل لتبدل للحال في ذلك على العدم لا استحالة الاجتماع بكثيرين في مكان واحد
انما يستحيل التداخل واقتضاء ذلك في نفسه اما استحالة هذا الاجتماع في زمان واحد فليس لكون وحدة الزمان
علة لذلك انما يلزم الاستحالة اذا ادى الى الاجتماع في مكان واحد حتى لو فرض مع تعدد الزمان يتحقق
الاجتماع في مكان واحد لكان ممتنعا ايضا ولكن لا يستلزم رفع الاجتماع في مكان واحد بل يلزم عكسا لا استحالة
والحاصل ان العلة للاستحالة في ذلك انما هو الاجتماع في مكان واحد انما هو لاجل كونه لازما للاجتماع في
مكان واحد فالوحدة المكانية علة بالذات والزمانية لازم العلة فظهر الفرق **شعر فارسي**
بر ستوران ولاغر بان مدام کاه کهتاب بادوجو کشکاب کهتاب کاه دود لست که بان علاج اسپ کنند کم
ودام ... عارض شده باشد یعنی بدو دانکاه دو دانرا معالجه کنند کشکاب آش جو والمثال الشنکم
زبرای بیمار بزند این شعر را شاعر در مدح شخصی گفته که از آن کاه وجو خواهش کرده واز برای ...
ومحتمل معنی انکه چون کاه وجو از برای ... کاه راد بیمار ستوران بکاه دود صرف کنی وجود
در بیمار خو بیتان مکشکاب **شعر اخر** ای بتو مخصوص اعجاز سخن چون بو ... در معنی ...
مراد انست که ای انکه در معنی ... اعجاز سخن مخصوص است بتو همچنانکه فنون مخصوص است ...
و ... این باب ... مخصوص است ... بتو ...
دکفته است که ... میگوید در رکعت ... فنون خوانند **شعر اخر** اکنون کر بر کشا فلک از ...
پیکان ... ادشاه ...
دف ... [illegible] ...
ومراد اینست که ... فلک ... پیکان ...
... فلک ... لفظ ... در کلام
مفقود است **قد شاع قولهم المتردد في امر انه تقدم رجلا وتؤخر اخرى** وعليه اشكال
مشهور وهو ان المتردد هو الذي يقدم رجلا ويؤخر تلك الرجل التي قدمها بعينها لا رجلا اخرى فهو
يخطو خطوة الى قدام وخطوة الى خلف الخطوتان من رجل واحدة واجاب عنه التفتازاني في شرح المفتاح
بان المراد بالرجل الخطوة بناء على ما مر في تقرير الاشكال من ان المتردد يخطو خطوة الى القدام وخطوة
الى الخلف فاعترض عليه بعض المحشين بان المراد بالقدام قدام الشخص المتردد فيكون الخلف الواقع في
مقابلته خلفه ايضا ومن البين ان هذا ليس هيئة المتردد ويمكن ان يعرض التفتازاني انه اذا ذهب المتردد

لكانه مستحيلا ايضا وانما يستحيل مع تعدد الزمان

والاستلزام الاجتماع في زمان واحد

يخطو خطوة الى قدام ثم يرجع الى الموضع الاول بعد ما عليه انه يخطو خطوة الى قدام وخطوة الى
خلف فان الموضع الاول خلف بالنظر الى الحالة التي عند الخطوة الاولى بل الثانية الا ان يقال انه ...
بالقدام قدام القدم فيكون الخلف الواقع في مقابلته خلفها ايضا ومن البين ان هذه هيئة المتردد فظهر
ان توجيه المحقق التفتازاني صحيح وذكر السيد الشريف في دفع الاشكال وجها اخر وهو ان المراد بالرجل
الاخرى الرجل التي قدمها اولا وانما جعلها رجلا اخرى لانها من حيث تأخرها مغايرة لها من حيث تقدمها ولا
يخفى ما فيه من البعد والمخالفة للظاهر وقال الچلپي في توجيه ... تقدم تارة ... لا اصغر خطوة ولا رجلا
والمعنى يقدم رجلا تارة ويؤخرها تارة اخرى فيتحد متعلق التقديم والتأخير فيه ان جعل الاخرى صفة
تارة خلاف الظاهر المتبادر من وجهين احدهما لاجل تقديم رجلا ووقوعه مفعولا للفعل فان الظاهر
كون اخرى صفة لرجل بعده وعدم اقامتها مقامها مفعولا للتأخير ولكونها لا تتأخر ... اصلا
تقديرها ... خلاف الظاهر على ان مفعول يؤخر محذوف ووقع من غير بيان لفظة اخرى صفة لتقدم
الكلام بدل ذلك اغلاقا وقد ظهر بين الثاني الاظهر من الاجوبة الثلاثة هو جواب الشارح التفتازاني الاتي
اورد عليه على الجوابين الاخرين ما ذكر من هذا السائل على بطلان هذه الاجوبة وهو قوله
بعد قوله المذكور اعتمد على ايهما شئت فان لفظ الاعتماد وايهما يدل على ان الرجل الاخرى غير الاولى ويمكن
الدفع عن جواب التفتازاني بسهولة كما لا يخفى **قال الله سبحانه** في سورة النساء ومن اصدق من
الله حديثا فيه سؤال وهو ان صيغة افعل تدل على ان كل واحد من قول الله وقول غيره صدق
ولكن قول الله اصدق مع انه لا تفاوت بين الصدقين في كون كل منهما صدقا كما في القول العلم
فلا يقال هذا القول اقول وهذا العلم اعلم فكذلك لا يقال هذا الصدق اصدق فان الصدق عبارة
عن الاخبار المطابق للواقع ومعنى المطابقة لم يحتمل الزيادة والنقصان وجوابه ان الصدق هنا صفة
للقائل لا للقول بناء على ان التمييز عن حديثا انما هو تمييز عن الفاعل ولا ريب ان القائلين يتفاوتان
في الواقع ونفس الامر وان ... في نفسه واحدة ... وكان كل منهما صادقا فيهما والحاصل
ان هذا استفهام انكاري معناه النفي كما في قوله تعالى ومن يغفر الذنوب الا الله اي لا احد يغفر
الا هو فالمراد انه لا احد اصدق من الله في حديثه فيكون توجيه الحديث على المحدث في الصدق لانه حديث الاحد
الصادقين على الاخر في كونه صادقا ولا شك انه لا احد اصدق في حديثه من الله لان غيره يجوز عليه غير
الصدق عقلا ويقع ايضا من اكثر الناس ... والله تعالى منزه عن ذلك **مسئلة** ان قيل ما السبب
الحكمي في ان السمك يعيش في الماء واذا اخرج منه الى الهواء هلك قلنا السبب في ذلك ان قلب السمك حار جدا

سوا تعدد الزمان او اتحد فلو فرض وقوع هذا التداخل مع تعدد الزمان نظرا الى انه يلزم عدم الاجتماع في
مكان واحد عدم تحقق التداخل لم يرد لكن في ذلك علة لعدم الاستحالة اجتماع كثيرين في مكان واحد
انما يستحيل التداخل وامتناع ذلك في نفسه واما استحالة هذا الاجتماع في زمان واحد فلعله لكون وحدة الزمان
علة لذلك وانما يلزم الاستحالة المؤدي الى الاجتماع في مكان واحد حتى لو فرض مع تعدد الزمان تحقق
الاجتماع في مكان واحد لكان ممتنعا ايضا ولكن لا يستلزم رفع الاجتماع في مكان واحد بل يلزم عكسا لاستحالة
والحاصل ان العلة للاستحالة في ذاته انما هو الاجتماع في مكان واحد انما هو لاجل كونه لازما للاجتماع في
مكان واحد فالوحدة المكانية علة بالذات والزمانية لازم العلة فظهر الفرق **شعر فارسي**
پرستوران ولغزبان صدام گاه كهناب با دو جو كشكاب كهناب گاه دو دست كه بان علاج اسپے كنند كه
او وام چے عارض شده باشد يعنى بدو دان گاه دو دانرا معالجه كنند كشكاب آش جو ولمثال ان انند كه
زبراى بيمار بندد اين شعر را شاعر در مدت مضحى گفته كه از ان گاه وجو خواهش كرده واز براى اذ نغز
ومحصل معنى انكه چون گاه وجو از براى خر نغز سنگ گاه راد بيمار پرستوران بگاه دو دصرف كنے وجود ا
دربيمار خو ليشان مكشكاب **شعر آخر** اى بتو مخصوص اعجاز سخن چون بو تراى تر در معنے فنو
مراد انست كه اى انكه در معنے در تو يكبارگى اعجاز سخن مخصوص است بتو همچنانكه فنوت مخصوص است بنعمان
ونزد ابن بابر مذهب بو حنيفه است كه مسكو بقنوت مخصوص است بنماز وتر ونزد در تزد او سه
دكعت است كه مى گويد در ركعت آخر بايد قنوت خواند **شعر آخر** اكنون كه بركشا فلك از مه تمانك
پيكان باد از كدو تبر ادش راست ارش هيدا الف في فتح دال مهمله نام سلاح داد پادشاه ايرانست كه در
وقت مصالحه افراسياب مجوف شدا ومسابا انوا از دست بر كرده ويمغاونت افتاب از امل بهر و سنبله
ومراد اينست كه الحال كه فلك تبر باد از كمان خود كشاميد هد پيكان ان تيرا از مه تا سنبله بهكے
ونمك تيراو شكند دميكند پس مراد از انجر كفته است كه بر كشا د فلك تبر باد در اين لفظ تير باد دو كلمه
مفرد است **قد شاع قولهم المتردد في امر** اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وعليه اشكال
مشهور وهو ان المتردد هو الذي تقدم رجلا وتؤخر تلك الرجل التي قدمها بعينها لا رجلا اخرى فهو
يخطو خطوة الى قدام وخطوة الى خلف والخطوتان من رجل واحدة واجاب بعض المحققين التفتازاني في شرح المفتاح
بان المراد بالرجل الخطوة بناء على انه في تقرير الاشكال من ان المتردد يخطو خطوة الى قدام وخطوة
الى الخلف فاعترض عليه بعض المحشين بان المراد بالقدام قدام الشخص المتردد فيكون الخلف الواقع في
مقابلته خلفه ايضا ومن البين ان هذا ليس هيئة المتردد ومن هنا عرض التفتازاني انه اذا ذهب المتردد

لكان مستحيلا ايضا وانما يستحيل مع تعدد الزمان

والاستحالة الاجتماع في زمان واحد

يخطو خطوة الى قدامه ثم يرجع الى الموضع الاول يصدق عليه انه يخطو خطوة الى قدامه وخطوة الى
خلفه فان الموضع الاول خلف بالنظر الى الحالة التي عند الخطوة الاولى بل الثانية الاولى ان نقول انه يرد
بالقدام قدام القدم فيكون الخلف الواقع في مقابلته خلفها ايضا ومن البين ان هذه هيئة المتردد فظهر
ان توجيه المحقق التفتازاني صحيح وذكر السيد الشريف في دفع الاشكال وجها اخر وهو ان المراد بالرجل
الاخرى الرجل التي قدمها اولا وانما جعلها رجلا اخرى لانها من حيث انها صارت مغايرة لها من حيث تقدمها ولا
يخفى ما فيه من البعد والمخالفة للظاهر وقال الچلپي في دفعه ان الاخرى صفة تارة لا صفة خطوة ولا رجلا
والمعنى تقدم رجلا تارة وتؤخرها تارة اخرى فيتحد متعلق التقديم والتأخير وفيه ان جعل الاخرى صفة
تارة خلاف الظاهر المتبادر ومع هذا بين احدهما لاجل تقديم رجلا ووقوعه مفعولا للفعل فان المتبادر
كون الاخرى صفة الرجل محذوف نفسها في مقامها مفعولا للتأخير والاخرى ها لانها رجل عن بعد كونها صفة
صفة فيرها امر بين خلاف الظاهر على ان مفعول تؤخر محذوف ويفتح من غير بيانه لفظة اخرى مقامه فيتقيد
الكلام بذلك غلاقا وقد ظهر بذلك ان الاظهر من الاجوبة الثلثة هو جواب الشارح التفتازاني الا انه
اورد عليه وعلى الجوابين الاخرين ان ما ذكر من هذه الشارح على بطلان هذه الاجوبة وهو قولهم
بعد قوله المذكور واعتمد على انهما شتهر ان لفظ الاعتبار ولانهما تدل على ان الرجل الاخرى غير الاولى وتمكن
الدفع عن جواب التفتازاني بسهولة كما لا يخفى **قال الله سبحانه** في سورة النساء ومن اصدق من
الله حديثا فيه سؤال وهو ان صيغة افعل تدل على ان كل واحد من قول الله وقول غيره صادق
ولكن قول الله اصدق مع انه لا تفاوت بين الصادقين في كون كل منهما صادقا كما في القول العلم
فلا يقال هذا القول اعلم من هذا العلم اعني كلا يقال هذا الصدق اصدق فان الصدق عبارة
عن الاخبار المطابق للواقع ومع تحقق المطابقة لم يحتمل الزيادة والنقصان والجواب ان الصدق هنا صفة
للقائل لا للقول بناء على ان التمييز عن حديثا انما هو تمييز عن الفاعل ولا ريب في ان القائلين يتفاوتان
في الواقع ونفس الامر وان ذلك باعتبار شخصين واحد اخبر بهما وكان كل منهما صادقا فيهما والحاصل
ان هذا استفهام انكاري معناه النفي كما في قوله تعالى ومن يغفر الذنوب الا الله اي لا احد يغفر
الا هو فالمراد انه لا احد اصدق من الله في حديثه فيكون ترجيحا للمحدث على المحدث في الصدق لا ترجيحا لاحد
الصدقين على الاخر في كونه صدقا ولا شك انه لا احد اصدق في حديثه من الله لان غيره يجوز عليه عدم
الصدق عقلا ويقع ايضا من اكثر الناس ولو نادرا والله تعالى منزه من ذلك **مسئلة** ان قلنا ما السبب
للحكم في ان السمك يعيش في الماء واذا اخرج منه الى الهواء هلك قلنا السبب في ذلك ان السمك بارد جدا

لتنفس
ولذلك يكفيه تنفس صغير يخذ به من المجاري الضيقة هنا قليلا من الهواء الذي احتبس في بواطنها اذ لو ۱۷۰
كان يتنفس ابن الحيوانات باستنشاق الهواء ازداد قلبه برودة وهلك فهو مادام في الكون لما غلظها
وعدم وجود هواء كثير فيه لا يصل اليه قلبه في تلك المجاري الضيقة الا شي يسير من الهواء اذ لما لغلظها لا
يدخل في تلك المجاري الضيقة وما نرى من دخول الماء في فمه وانفه وخروجه منه انما هو في احد بما يخرج
من الاخروان ذلك انما هو في خلقه ويجري بطنه فيدخل الماء فيه ويخرج منه لا مجرى التنفس في الهواء
لغلظه فيما لا يدخل في مجرى تنفسه الا شي يسير واما اذا خرج من الماء الى الهواء الكثير الهواء فيه مع لطافة
يدخل منه في مجرى تنفسه شي كثير فيبرد قلبه بردا مفرطا فيتلف **مسئلة اخرى** ما السبب الحقيقي
في ان من به عطش اذا دخل الحمام سكن عطشه ومن لا عطش به يعطش اذا دخل قلنا سببه ان من به عطش
يكون بدنه يابسا فيجذب الرطوبة الى الباطن من الهواء المخفية ومن لا عطش به يكون بدنه رطبا فيستفرغ
الرطوبة بالعرق فيعطش **شعر فارسي** مرا که زیاس تو نبود آنکه بچشم سنم در شد چون
دست یافتنای برادر شکست برادر مرگ خوابست کما قیل النوم اخو الموت یعنی از ترس تو مرا که در
چشم سنم رفت یعنی ستم از رنج یا مردم بر طرف شد چون مرگ فرصت یافت یا برادر خود را یعنی خواب را شکست
که خواب را انجا نماند بیرون برود تا ستم همیشه در خواب مرگ باشد و در بعض نسخ بدل ستم جگر
مکتوبست در این هنگام محصل معنی انکه عکس تو را مرگ بجوی ابکرد **شعر آخر** کوه خنجر چه
شد لعل بجون کفتنی لعب هوا و سرا ابخکر آذر شکست لعب بفتح لام بازکردن اخکر بفتح همزه و
کاف فارسی انکشت افروخته در این بیت تشبیه خنجر بسراب و قطرات خون بآتش اخکر شده یعنی خنجر
بخون سرخ شد چنانکه پنداشتی که هوا بجمله و بازی در سراب خنجر بعوض آب آتش خون نمود **قال
الله تعالى** في سورة النساء وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ
وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ
الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا وفيه سؤال وهو انه استثنى القليل على تقدير عدم الفضل والرحمة مع انه لو
الفضل والرحمة والهداية والعصمة لاتبع الكل الشيطان من غير استثناء فما معنى الاستثناء هنا و
اجاب عنه بعضهم بان الاستثناء راجع الى ما تقدم والتقدير اذاعوا به الا قليلا او قبل المعنى
لعلمه الذين يستنبطونه منهم الا قليل المراد ولولا فضل الله عليكم بارسال الرسل لاتبعتم الشيطان
في الكفر والضلال الا قليلا منهم كانوا مهتدين بعقولهم الى معرفة الله وتوحيده كقس بن ساعدة و
ورقة بن نوفل وغيرهما قبل بعثة النبي صلى الله عليه واله وقد يتوهم ان هذه الاية يقتضي وجود فضله

ورحمته التابع من اتباع اكثر الناس للشيطان مع ان الواقع خلافه فان اكثر الناس كفروا بعد دخولهم
الاسلام في الكفر كالشعرة البيضاء في الثور الاسود **والجواب** ان الخطاب في هذه الاية للمؤمنين
خاصة لا لكل الناس ويقول اذا كان الخطاب خاصا للمؤمنين فما معنى الاستثناء ثم اذا كان المراد به اتباع
فيما يدعوا اليه ويوسوس من المعاصي فجميع المؤمنين يتبعونه في ذلك ولو كان في العمر مرة واحدة وان
كان المراد به دعائه الى الكفر فواحد من المؤمنين لم يتبعه في الكفر والا لم يكن مؤمنا لانا نقول معناه
ولولا فضل الله عليكم ورحمته بالهداية والرسول ايها المؤمنون لاتبعتم الشيطان في الكفر وعبادة
الاصنام وغيره ذلك الا قليلا منكم كقس واضرابه فانهم لولا الفضل والرحمة بالرسول لم يتبعوا
بعض الشيطان بفضل ورحمة خصهم الله تعالى بها بغير ارسال الرسول وهو زيادة الهداية ونور
البصيرة على انه لو كان المراد الاتباع فيما يدعو اليه من المعاصي لم يمكن الجواب ايضا بان الائمة المعصومين
عليهم السلام لم يتبعوه في المعاصي صغيرة او كبيرة ولا مرة واحدة في جميع العمر مع انهم من المؤمنين بل اكثرهم
روى الشيخ في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال اكثر ما يكون الحيض
ثمان وادنى ما يكون ثلثة اقول المعنى اكثر ان عادات النساء ثمانية لا انها اكثر ايام الحيض كما توهم الشيخ
وقال انه شاذ اجمعت العصابة على ترك العمل به ثم حمله على محمل بعيد فالاولى ما ذكرنا ثم ان الناء في
قوله ثمان يا غيث الكتابة **مسئلة طبية** اجمع الاطباء على ان القلب اول عضو يتكون وانه
عضو تركيبي من ان القلب عضو لحمي والاعضاء اللحمية كاعضاء ابتداء متاخرة عن الاعضاء المتكونة عن
المني كالعظم والغضروف ونحوها وبين كلاميهما تدافع فقد اجيب عنه بوجوه **الاول** ان المراد
من قولهم ان القلب اول عضو يتكون هو انه اول عضو لحمي يتكون لا اول عضو مطلق وغيرهم صرحوا
بتقدمه على جميع الاعضاء في التكون **الثاني** انه فرق بين العضو اللحمي واللحم الذي يتكون من الدم
اللحم لا العضو اللحمي والقلب عظم لحمي متكون من المني لا من الدم ثم انه يتحلل اجزاؤه بالدم فيقلب لونه على
المني فينسب الى اللحم وجعلوه من جزئه يسمى لحما وعندي ان الشيخ صرح في تشريح القلب بانه مخلوق
من لحم قوي ليكون ابعد من الافات وايضا يلزم على الجواب ان يكون داخلا في الاعضاء البسيطة
عضو لحمي لا يكون لحما وهذا مما لم يقل به احد **الثالث** ان اول عضو يتكون ليس هو القلب على
الهيئة التي عليها الان بل انما يتكون اولا هو فضاء القلب الذي يتكون في وسط المني ويكون محلا للروح
ثم يتكون لحم من قلب لما يتصل به من حول القلب فالمراد بالقلب في قولهم انه اول ما يتكون هو فضاء القلب
الذي هو مجمع الروح والظاهر ان هذا الجواب هو الاصوب فان الفضاء والاعتبار وان افضى حدوث

الاعضاء المتكونة من المنى اولا لانه اصل المتفق الا ان القلب لما كان مجمعا ومنبعا للروح الحيواني وكان اللازم تكونه في وسط المنى ليكون خزانة الروح فلا تبدأن يرتسم وسط هيئته وقضائه ويصير في اجزاء المنى اعضاء تتكون منه اجزاء العظام والعضروف والعصب عنها ولذا يرتسم اولا في وسط المنى نقطة سوداء صنوبرية هي رسم القلب وقضائه ثم يتكون الاعضاء الحادثة من المنى ثم يتكون لحم القلب من اولها ينصب من دم القلب **قوله تعالى** وان الله ليس بظلام للعبيد ان قيل ما السبب في الاتيان بصيغة المبالغة فان ظلام صيغة مبالغة في الظلم فلا يلزم من نفي الظلام نفي الظالم بل العكس فهلا قال ليس بظالم ليكون ابلغ في نفي الظلم عن ذاته تعالى **قلنا** السبب في ذلك ان صيغة المبالغة انما جيء بها لكثرة العبيد لا لكثرة الظلم في نفسه فان الظالم على الجمع الكثير يكون كثير الظلم نظرا الى كثرة المظلومين فصح الاتيان بصيغة المبالغة الدالة على كثرة افراد الظلم نظرا الى كثرة افراد المظلوم فمن كان نصيبه كثيرة فان كان يظلم الكل فلا يناسبه اسم الظالم دون الظلام فانه لم يكن ظالما لشيء منهم فلا ان ينفي الظلام عنه اذ لو فرض صدور الظلم منه ظلما لاخذ لها وانه اذا وقع المفعول لا يوفى بصيغة المبالغة وكونه جمعا يوفى بها كقوله تعالى عالم الغيب والشهادة وعلام الغيوب فقوله ما زيد بظالم لعبيده ونفي بظلام لعبيده والحاصل ان صيغة المبالغة هنا لكثرة المفعول لا لتكرار الفعل ومن هذا القبيل قوله تعالى محلقين رؤسكم فان التشديد انما هو لكثرة الفاعلين لا لتكرار الفعل وقيل السبب في ذلك ان العذاب عظيم الفعل كبير العدل اقبح واخشى واشد من ظلم ليس عظيم الفعل كبير العدل فيطلق عليه اسم الظلام باعتبار زيادة قبح الفعل منه لا باعتبار تكرره والحاصل ان اسم المبالغة هنا لزيادة صفة الفعل لا اصل الفعل يعني ان الظلم لو صدر منه تعالى لكان ظلم واحد منه اعظم من الف ظلم صدر عن عبيده باعتبار زيادة قبحه فلو صدر منه ظلم وجب اطلاق اسم الظلام عليه ففي عدم صدوره يجب نفيه بنفيه عنه ومن هذا القبيل ما قيل ان المراد بالانسان في قوله تعالى انا عرضنا الامانة الى قوله وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا هو آدم عم وانما وصفه بصيغة المبالغة الدالة على تكرر الظلم والجهل عنه مع كونه معصوما نظرا الى انه لما كان رفيع المحل عظيم الشان كان ظلمه وجهله اقبح وافحش فكان عظيم الوصف فعلى الكثرة **خمر يبقى فيه اربع اعوام** كلما ازداد تركه جودة فهو خمر ويمكن ان يوجه بوجهين احدهما ان كل شيء ازداد تركه بعد الاعتبار سنينا ولجودة كما لا العقل فهو خمر وتوضيحه ان من زاد سنا واشيا يكون عقله بعد سنا وله على حال غاية القوة والضعف الصحيح والاختلال فاذا ترك سنا ولذلك الشيء فان ازداد عقله جودة وكمالا فالظاهر ان هذا الشيء مما يخمر عقله ويستره

فالمراد بيانا ان كل مسكر خمر نظرا الى ان ترك سنا ولم يزد بالعقل جودة وكمالا وثانيهما ان النبي صلى الله عليه وآله رخص للناس ان ينقعوا شيئا من التمر في الماء ليتنقل ويحلو ليشربوا وكان بعضهم ينقع كثيرا في الماء وما بقي منه مدة فيتغلب فيفسد وكان هذا هو الباعث لتجويز بعض العامة شرب النبيذ فالنبي صلى الله عليه وآله منعهم عن زيادة الابقاء حذرا عن صيرورته خمرا فالمراد الخبر كلما ازداد بقاؤه للماء جودة اي تجاوز حد ثخين بحلويته لماء فهو خمر فالمراد ان بقاء التمر ينبغي ان يكون بقدر تحلويته الماء ويحصل له جودة فاذا طال بقاؤه بحيث يزداد الحلاوة والجودة وينقلب عن الماهية فهو خمر فالزائد على هذا يعني الابقاء **قال الله تعالى** في سورة الاسرى وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها وما نرسل بالآيات الا تخويفا اسئلة

الاول انه تعالى كيف يمنعه تكذيب الامم الماضية من ارسال الايات مع انه لا يمنعه مما يريد مانع فان اراد ارسالها فلا يمنعه تكذيبهم وان لم يرده كان وجود تكذيبهم وعدمه سواء وكان عدم الارسال لعدم الارادة لا للتكذيب **وجوابه** انه لا يبعد ان يكون التكذيب من موانع ارادة الفعل فاذا كان ارسال الايات مما يترتب عليه التكذيب في ما نحن فيه مانع من ان تتعلق به هذه القصد مانع من ارادة الله تعالى للارسال فالمانع مانع من ارادته لا من فعله بعد الارادة حتى يرد المحذور **الثاني** ان الارسال يتعدى بنفسه كما قال الله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه فاي حاجة الى الباء **وجوابه** ان الباء لتعدية الارسال الى المرسل به لا الى المرسل لان المرسل محذوف وهو الرسول وتقديره وما منعنا ان نرسل الرسول بالايات فالارسال يتعدى بنفسه الى المرسل وبالباء الى المرسل به و الى المرسل اليه كما قال الله تعالى ولقد ارسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين الى فرعون وملائه **الثالث** ان المراد بالايات هنا هنا ما اقترحه كفار مكة على رسول الله صلى الله عليه وآله من جعل الصفا ذهبا وازالة الجبال بمكة ليتمكنوا من الزراعة وانزال كتاب مكتوب من السماء ونحو ذلك هذه الايات ما ارسلت للاولين وما شاهدوها فكيف كذبوها **وجوابه** ان الضمير في قوله تعالى راجع الى نفس الايات المقترحة لا الى هذه الايات المقترحة وكان قال تعالى وما منعنا ان نرسل بالايات التي اقترحها اهل مكة الا تكذيب من قبلهم بما انزلت اليهم من الايات المقترحة كالمائدة والناقة ونحوهما مما اقترحه الاولون **الرابع** ان تكذيب الاولين لا يمنع ايتائها على الاخرين لجواز ان لا يكذبها الاخرون **وجوابه** ان سنة الله تعالى في عباده ان من اقترح على نبي الآيات ابره واتوا بها فلم يؤمنوا بها عجل الله هلاكهم والله تعالى لم يرد اهلاك اهل مكة لانه علم ان في ولدهم يؤمنون

ظلموا رسل بالآيات التي اقترحوها فلم يؤمنوا الا اهلكهم نظرا الى سنته الجارية مع ان حكمته مقتضية
عدم اهلاكهم فلذلك لم يرسل بها فمعنى الآية وما منعنا ان نرسل بالآيات المقترحة عليك الا ان كذب
الاولون بالآيات المقترحة فيهلكوا مع ان الحكمة تقتضي عدم اهلاكهم **الخامس** انه ما مناسبة
الآية وهو وما منعنا الخ وبين قوله بعدها وآتينا ثمود الناقة مبصرة الآية حتى صدرت بها
وجوابه انه لما اخبر ان الاولين كذبوا بالآيات المقترحة عين واحدة منها وهي ناقة صالح عم
الى ان آثار ديارهم المهلكة كانت قريبة من مكة يبصرها تجارهم وواردهم **السادس**
ما معنى وصف الناقة بالمبصرة ههنا **وجوابه** ان معنى مبصرة دالة لان الدليل هاد و
مرشد فمثل مبصرة ههنا بمعنى مبصر بها كما يقال الليل نائم ونهاره صائم اي ينام فيه ويصام فيه و
قيل انها بمعنى مبصرة اي انها تبصر الناس صحة نبوة صالح عم ويعضد هذا انه قرئ مبصرة بفتح
الميم والصاد اي تبصرة والاظهر انه صفة لآية محذوف تقديره وآتينا ثمود الناقة مبصرة اي
مضيئة بينة **السابع** ان الظلم يتعدى بنفسه كما قال الله تع ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه فما
حاجة الى الباء وهلا قال ظلموها اي بالعقر والقتل **وجوابه** ان المراد بالآيات ههنا هي العقود
والدلالات والانذارات لا الآيات التي اقترحها اهل مكة فلا تناقض **قوله تع** لانتم اشد
رهبة في صدورهم من الله ضمير الغائب للمنافقين واليهود على اختلاف القولين وقوله
رهبة مصدر بمعنى المفعول والمعنى انتم اشد مرهوبية في صدورهم من الله اي انكم في صدورهم
اهيب من الله فيها وحاصله ان خوف المنافقين واليهود منكم اكثر من خوفهم من الله تع وظاهر
انه يقال اشد هيبة في الكلام عرفا اي اشد مرهوبية والمصدر بمعنى المفعول كثير شائع كما
مسئلة طبية عرفوا النبض بانه حركة من اوعية الروح مؤلفة من انقباض وانبساط
لتبريد الروح بالنسيم واخرى بانه حركة وضعية للشرائين قبضا وبسطا لتعديل الروح بالنسيم
اخراج فضلة الاول لاكثر الاطباء والثاني لصاحب الاسباب وبعض آخر ومآلهما واحد لان
المصرح به ثانيا كون النبض حركة وضعية وفي الاول لا تعرض لنوع الحركة وقد اختلف الاطباء في
ان حركة النبض من اي حركة فذهب القرشي وبعض آخر الى انها حركة وضعية ولذا عرفوا النبض بانه حركة
وضعية كما سبق وذهب جمهور الاطباء الى انه حركة مكانية الخ وذهب جماعة الى انه حركة كمية استدل
الفرقة الاولى بان النبض ليس حركة في الكيف ولا في الكم وهو ظاهر ولا في المكان كما هو المشهور لان
كل متحرك بالحركة المكانية وهو المتحرك في الاين لا بد ان يخرج عند حركته من مكانه والشريان عند

الانقباض والانبساط لا يخرج عن مكانه بل مكانه يتسع عند الانبساط ويضيق عند الانقباض لان
المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وظاهر ان الشريان
بالانبساط والانقباض لا يتبدل ما يحيط به من السطح الباطن في طرف من الاطراف بل السطح المحيط به
من تحته باق بحاله كما كان وانما يتضيق ويتسع السطح المحيط به من فوقه بالانقباض والانبساط
والانقباض فاذن ليست حركة النبض مكانية فينبغي ان يكون وضعية اذ الشريان اذا انبسط بعد
انقباضه او انقبض بعد انبساطه لم يتغير نسبة الاجزاء بعضها الى بعض بالقرب والبعد هذا
هو المراد بالوضع ههنا **واحتج** الفرقة الثانية بان الحركة الاينية التي هي تبدل الاين يعرض
المتحرك بان يكون في كل ان في اين آخر وحركة النبض كذلك اذ اين العرق يتبدل عند الانبساط والانقباض
واستدل الفرقة الثالثة بان الشريان يتخلخل عند الانبساط ويتكاثف عند الانقباض
وهذه الحركة اعني التخلخل والتكاثف يلزمهما اختلاف الاين فيكون هناك حركتان حركة في الاين
اي في المكان وحركة في الكم لكن الطبيب انما يعتبر الحركة الاينية دون الكمية **اقول** لا يخفى ان حركة
النبض المشتملة على الانبساط والانقباض لا يخلو عن التخلخل والتكاثف سواء كانا حقيقيين بان
يحصل الانبساط والانقباض من دون مداخلة شيء من الخارج وخروجه او غير حقيقيين بان يحصل
مع دخول جسم من الخارج في التخلخل وخروجه في التكاثف فلا يخلو من الحركة في الكم وهو ظاهر فاشتمال
حركة النبض على الحركة الكمية مما لا ريب فيه ثم نقول استلزام الحركة الكمية للحركة المكانية كليا على
كون المكان هو البعد الموجود كما هو التحقيق عندنا مما لا ريب فيه لضرورة تبدل البعد بتبدل
التخلخل والتكاثف في الانبساط والانقباض وفي الانبعاث والاندفاع وغير ذلك من امثال هذه
الراجعة الى معنى واحد اما على كون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي كما ذهب اليه المشاؤون فثبوت الاستلزام في اكثر موارد التخلخل والتكاثف ايضا
مما لا ريب فيه اذ تبدل السطح المذكور في اكثر امثلتهما مما لا يمكن انكاره نعم يتأمل في خصوص حركة
النبض محل تأمل اذ الظاهر ان باطن الجسم الحاوي بظاهر الشريان لا يتبدل بانبساطه وانقباضه
بل المسلم كما [illegible] اعم وتضييقه بهما في بعض الاطراف على انه نقد لما كان التحقيق عندنا كون
المكان هو البعد فلا ريب في تبدله بهما فيتحقق في حركة النبض الحركة المكانية ايضا وبذلك تثبت
اشتمال حركة النبض على الحركة الكمية والمكانية كلتيهما بقي الكلام في انها هل تشتمل على الحركة الوضعية
ايضا ام لا والتحقيق انه انما شرط في الحركة الوضعية عدم خروج المتحرك عن مكانه لم يتحقق فيها

حركة وصنعة لما عرفت من خروج الشرايين بالانبساط والانقباض عن مكانه وان لم يشترط ذلك
فيها واكتفي فيها بمجرد تبدل نسبة اجزاء المتحرك بعضها الى بعض والنسبة الى سائر الاجسام المباينة عنه
تحققت الوضعية ايضا فيها فتأمل **خبر فيه ابهام** روى الكليني ره باسناده عن ابن مسكان عن
رفاعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال وانا عنده لعبد الواحد الانصاري في بر الوالدين في قول الله
عز وجل وبالوالدين احسانا فظننا انها الآية التي في بني اسرائيل وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فلما
كان بعد سألته فقال هي التي في لقمان ووصينا الانسان بوالديه حسنا وان جاهداك على
ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما فقال ان ذلك اعظم ان يأمر بصلتهما وحقهما على
كل حال وان جاهداه على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فقال لا بل يأمر بصلتهما وان جاهداه
على الشرك فما زاد حقهما الا عظما **قال** بعض المحققين في بيانه انما ظنوا انها الآية التي في بني
اسرائيل لان ذكر هذا المعنى بهذه العبارة انما هو في بني اسرائيل دون لقمان ولعله انما اراد ذكر
هذا المعنى اعني الاحسان بالوالدين دون لفظ القرآن فان الآية في لقمان هكذا ووصينا الانسان بوالديه
حملته امه وهنا على وهن وفصاله في عامين ان اشكر لي ولوالديك الي المصير وان جاهداك
على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وقوله ع بان يأمر بصلتهما وحقهما بدل من قوله
ذلك يعني ان يأمر الله تع بصلتهما وحقهما على كل حال التي من جملته حال مجاهدتهما على الاشراك
بالله اعظم فحاصل الكلام ان ذلك اي الامر بصلتهما وحقهما على كل حال حتى كان حال المجاهدة
على الاشتراك بالله اعظم ومحصل المراد انه ورد الامر بصلتهما والحث في حقهما في تلك الحال بعينه
وان لم يجب اطاعتهما في الشرك ثم لما استبعد الراوي حال المجاهدة منهم من قوله سبحانه فلا تطعهما انه
لا يجب صلتهما في حال مجاهدتهما على الشرك واعتقد ذلك النقد عليه السلام عليه ذلك بقوله لا اي ليس
الامر كما تتوهم واعتقد بل اضرب عنه باثبات الامر بصلتهما حتى حين مجاهدتهما على الشرك و
قوله فما زاد حقهما الا عظما تأكيد لما سبق **قوله** الظ ان قوله ذلك اشارة الى الآية التي في
لقمان اي هذه الآية اعظم واقوى في الامر بصلتهما وحقهما على كل حال وان كان حال مجاهدتهما
على الاشراك بالله فجملة ان يأمر بتأويل المصدر قبلها الفاء في محل ... وقوله فقال لا بل يأمر
بصلتهما الخ بيانه كما مر **خبر آخر** من الصحاح الرجل ينفق على رجل ليس من عياله الا انه يتكلف
له نفقته وكسوته يكون عليه فطرته قال لا انما يكون فطرته على عياله صدقة دونه وقال معنى انه
ابقيه على عياله بل يتصدق عليه بالنفقة والكسوة ولا يخفى ان اجمال هذا التفسير اكثر من اجمال

الخبر ويمكن ان يوجه بوجهين احدهما ان يجعل العيال في قوله انما يكون فطرته راجعا الى المنفق
عليه حال كونه صدقة واجبة كما ثبت من الشريعة انما يكون اي يجب على معيله لا على هذا الرجل
المنفق الذي يتصدق عليه بالنفقة والكسوة ولم يضمه الى عياله الثاني ان يجعل على في قوله على
عياله بمعنى اللام وينعكس حال الضميرين في المرجع اي يكون الضمير في فطرته راجعا الى المنفق
عليه ويكون قوله صدقة حالا ايضا من فطرته والمعنى ان هذا الرجل المنفق فطرته اي اعطائه
الفطرة حال كونها صدقة كما ورد من الشرع انما يكون لعياله دون هذا الرجل المنفق عليه الذي
ليس من عياله **شعر فارسي** گر نتوانم سجده گاه شکر نشانم ساختش چون مسیح مریم
از صفر جمل تا پای خود حضرت عیسی در آسمان چهارم است و ناظم خود نیز خصوصا الامر ...
بطاعت و سجده الهی مشغول است و معنی شعر اینست که اگر از دستم بر آید بشکرانه که فلك
مرا او ورد فضا ... اول حمل که اول بروج است چون که برج خراست سجده گاه شکر
او سفید ... واضحا صفر حمل و تا بجوف نیز ... در تقویم صفر علامت حمل ... علامة
فائدة كثيرا ما في الاحاديث وخطب وغير هما من المقامات تشبيه الدنيا للتشبيه والتمثيل الى
شيء مما كان معروفا في الجاهلية من قبيل اللعب بالازلام وهي سهام الميسر اي القداح العشرة التي
يسيرون به ويتقامرون عليها وكيفية هذا اللعب في كتب اللغة والتفاسير والاخبار مختلفة وفيه
من طرف تفسيره وبيانه لا يخلو عن الاختلاف لما بينه وفي بعضها اجمال لا يظهر به المرام وبعضها
مما لا يصح ظاهره فنحن نشير الى ما هو الصحيح من كيفية هذا اللعب عندهم كان على وجهين **احدها**
انه كان يجتمع العشرة من الرجال فيشترون بعيرا بينهم وينحرونه ويقسمونه عشرة اجزاء منه قسم
وكانت لهم خشبات عشرة تسمى بالقداح العشرة سبعة منها ذات نصيب وثلثة منها ما كان لها نصيب
ولكل من العشرة اسم خاص فالسبعة اولها الفذ بالفاء والذال المعجمة المشددة وله سهم وثانيها
التوأم بالتاء المثناة الفوقانية والهمزة وله سهمان وثالثها الرقيب بالراء والقاف على وزن فعيل
وله ثلثة اسهم ورابعها الحلس بكسر الحاء وسكون اللام والسين المهملة وقد تحرك الحاء واللام بالفتح
وله اربعة اسهم وخامسها النافس بالنون والفاء والسين المهملة وله خمسة اسهم وسادسها المسبل
كمحسن بالسين المهملة والباء الموحدة وله ستة اسهم وسابعها المعلى بضم الميم وسكون العين
وفتح اللام وله سبعة اسهم واما الثلثة التي لا نصيب لها فهي الوغد بالواو والغين المعجمة والدال
المهملة والسنيح بالنون على وزن فعيل والمنيح بالسين المهملة والتيحاء والحاء المهملة على وزن فعيل

فلا ينبغي ان يترك موارد لا نختلف فنقول ان هذا اللعب

وخدانشا الى العشرة على الترتيب المذكور وبعض الشعراء هي فذ وتوأم ورقيب ثم حلس ثم نافس ثم
مسبل والمعلى والوغد ثم منيح وسفيح ووغد ذو الثلاثة تهمل وهذه القداح العشرة كانت مما ذم
اما يعلا ثم او يكتابة الاسم فبعد اجتماع العشرة من جيل الحي يجعلون القداح في خريطة ويضعونها
على يد من يثقون به ممن كحيصا ويدخل يده في تلك الخريطة ويخرج باسم كل من الرجال العشرة قدحاً فمن خرج له
قدح من الاقداح التي لا انصباء لها لم ياخذ شيئا والزم باداء ثلث ثمن البعير فلا يزال يخرج واحداً بعد
واحد حتى ياخذ اصحاب الانصباء السبعة انصباءهم ويغرم الثلاثة الذين لا انصباء لهم قيمة البعير على
هذا كان الالزام من الاخراج فان يخرج بعض الثلاثة التي لا انصباء لها جميعها ومن السبعة التي لها انصباء عدد
يكون سهامه يغلق اجزاء لحم الجزور واعني العشرة والباقي من ذوات الانصباء فما كان احتياج في اخراجه اذ تم
بذلك ما كان مطلوبهم في الميسر من الغرم والغنم فلو خرج اولا الثلاثة التي لا انصباء لها ثم المعلى والرقيب
الذين سهامهما عشرة او بالعكس تم بذلك الميسر اذ يكون لحم الجزور حينئذ بجميعه لصاحبي المعلى والرقيب
غنيمة على صاحب الثلاثة ويبقى اصحاب الخمسة الباقية من ذوات الانصباء اعني الفذ والتوأم والحلس والنافس
والمسبل بلا غنم ولا غرم فاخراجها لتعيين صاحب كل منها لا فائدة فيه اذ لو اخرج كل منها باسم واحد
حتى يتعين صاحبها لم ياخذ احد منهم شيئا من اجزاء الجزور لعدم بقائه ولا يلزمه شيء من ثمن الجزور للزوم
جميعه على اصحاب الثلاثة فلا فائدة في اخراج واحد واحد بل بعد خروج الثلاثة والمعلى والرقيب تم الميسر
ويطرح البواقي وبذلك يظهر انه على هذا الطريق يكون نحو بعض الرجال العشرة من اهل الغرم ولا
يكون له غنم اصلا وهم الذين يخرج على اسمائهم الثلاثة التي لا انصباء لها ويكون لبعضها غنم ولا يكون
له غرم وهم الذين يخرج على اسمائهم ذوات الانصباء من القداح ما لم يتم العشرة وبعضهم لا يكون له غنم
ولا عليه غرم وهم الذين لم يخرج على اسمائهم شيء حتى خرج من السبعة ما تمم العشرة ومن الثلاثة
جميعها ويختلف عدد كل من الاخيرين باختلاف ما يخرج مما لا يخرج من القداح التي لها انصباء فان خرج
اولا مثلا المعلى والرقيب فيتم بهما العشرة يكون عدد الرجال الذين لهم غنم بلا غرم اثنين وعدد الذين
لا غنم لهم ولا غرم عليهم خمسة لو خرج اولا الفذ والتوأم والرقيب والحلس وتمت بها العشرة يكون عدد
الاولين اربع وعدد الاخيرين ثلاثة ومن علم ان ليس للسابر الفروض فلو تمت العشرة بقدح اذا لوحظ
سهم مع سهام سابقه زادت السهام على العشرة اخذ صاحب هذا القدح بقدر الباقي ولا اثر للزائد
مثلا اذا خرج باسم رجل المعلى فاخذ سبعة من العشرة ثم خرج باسم اخر المسبل وسهمه ستة ياخذ
ما هو الباقي من العشرة اعني الثلاثة ولا اثر للثلاثة التي ليس بازائها شيء في الخارج ثم وقع الاختلاف

في ثالث قداح الميسر فذكر جماعة ان اسمه الرقيب كما ذكرناه وقال الجمع ان اسمه الضريب بطاء ومنع بعض
ائمتنا ان ثالث القداح هو المسبل وسادسها الرقيب حتى يكون ترتيب السبعة التي لها انصباء هكذا الفذ
والتوأم والمسبل والنافس والحلس والرقيب المعلى وعلى هذا الاصطلاح جرى ما وقع في كلام بعضهم
من مصطلح القاموس كان مراده بالفائز في الرقيب كما وقع في كلام الجمع مدح مثله بالفائز بالمعلى وخرج له
انه بعد اجتماع العشرة من رجال الحي على البعير الذي اشتروه ونحروه يقسمونه لحمه الى ثمانية وعشرين
قسما ويخرج الرجل الذي يوضع عنده القداح العشرة واحدا واحدا من الاقداح باسم واحد واحد من
الرجال حتى يخرج جميع القداح فمن خرج باسمه واحد من القداح السبعة التي لها انصباء اخذ سهم
هذا القدح من سهم واحد الى سبعة اسهم فيكون لكل من السبعة التي خرج على اسمه قدح من القدح التي
لها انصباء نصيب من اللحم على التفاوت فلصاحب الفذ سهم واحد ولصاحب التوأم سهمان ولصاحب الضريب
والمسبل على اختلاف الاقوال ثلاثة اسهم وهكذا الى ان يكون لصاحب المعلى سبعة اسهم والمجموع
ثمانية وعشرون يوزع على جميع السبعة على التفاوت بالنحو المذكور ومن خرج باسمه واحد من الثلاثة
التي لا انصباء لها لم ياخذ شيئا من اللحم ويغرم ثلث قيمة الجزور فاصحاب الثلاثة يغرمون ثمن البعير ولا يأكلون
شيئا من لحمه فعلى هذا الوجه لا يوجد في العشرة من لا غنم له ولا غرم عليه بل هم اصحاب السبعة من غير غرم
ولا غنم لهم وهم اصحاب الثلاثة هذا وقال العارف الرباني كمال الدين بن ميثم البحراني في شرح نهج البلاغة
في كيفية هذا اللعب انه كانت الخشبات المسميات قداحا وهي التي كانت لاجل الجزور سبعة اولها الفذ
بالذال المعجمة وفيه فرض واحد وثانيها التوأم وفيه فرضان وثالثها الضريب بالضاد المعجمة وفيه ثلاثة
فروض ورابعها الحلس بكسر الحاء وفيه اربعة فروض وخامسها النافس وفيه خمسة فروض وسادسها
المسبل وفيه ستة فروض وليس بعده قدح فيه شيء من الفروض لانهم يدخلون مع هذه السبعة
اربعة اخرى لتتمة اوخادا لا فروض فيها وانما انتقل من القداح واسماؤها المصدر ثم الضعف ثم المنيح
ثم السفيح فاذا اجتمع فتيان الحي اخذ كل منهم قدحا وكتب عليه اسمه او علمه بعلامة ثم اتوا بجزور فنحروها
صاحبها وقسمتها عشرة اجزاء على الوركين والفخذين والكاهل والزور والملحاء والكتفين ثم يعمد
الى العاطفة ويجزء الرقبة فيقسمها على تلك الاجزاء بالسوية فاذا استوت بقي منها عظم او جنبه
لحم انتظر به الجازر ومن اراده ممن يعوز فقيرهم فان اخذه خير والا هو للجازر ثم يؤتى برجل معروف
انه لم ياكل لحما قط بثمن الا ان يصيبه عند غيره ويسمى الحرضة فيجعل على يده ثوب ينفضه ويمس
احنا بعه بعضا كيلا يجد مس الفروض ثم يدفع اليه القداح ويقوم خلفه رجل يقال له الرقيب فيدفع اليه

قدحا قدحا منها من غير ان ينظر اليها فمن خرج قدحه اخذ من اجزاء الجزور بعدد الفروض التي في قدحه
ومن لم يخرج قدحه حتى استوفى اجزاء الجزور غرم بعدد فروض قدحه من اجزاء تلك الجزور ومن جزور اخرى
لصاحب الجزور الذي نحرها فان اتفق ان خرج المعلى اولا فاخذ عشرة وغرم له من لم يفز قدحه ثلاثة اجزاء صاحبه
سبعة اجزاء من الجزور ثم خرج المسبل فلم يجد صاحبه الا ثلاثة اجزاء اخذها وغرم له من لم يفز قدحه ثلاثة
اجزاء من جزور اخرى واما القداح الاربعة فلا غنم ولا غرم في خروج احدها ولا في عدم خروجها غرم
والمنقول عن البغا انهم كانوا يحرمون ذلك اللحم على انفسهم ويدفعونه للضعفاء ولا يخفى ان هذا الوجه
مخالف للوجهين المذكورين المشهورين في كلام القوم اذ المذكور في كتب التفاسير والاخبار واللغة ليس
الا احدهما وليس هذا الوجه مذكورا في شيء من الكتب المشهورة بل لا ادري لهذا الوجه صحة اذ حاصله ان
الغنم والغرم كليهما يحصلان بالقداح السبعة التي لها انصباء من دون مدخلية للثلاثة التي ذكرنا انها
لا انصباء لها في الغرم وذكر بدلها الاربعة وقال انها لا يحصل بها غنم وغرم ولا فائدة في ادخالها
في جملة القداح وانما يدخل لمجرد تكثير العدد والقداح وانما يدخل لمجرد تكثير العدد ذو القداح السبعة
المميزة عندهم باخذ كل واحد منها واحد من الرجال ويجعله مخصوصا لنفسه بكتابة اسمه عليه او ما علامة
على ان من الرجل المزاول للاخراج يخرج كل واحد واحد من دون حاجة الى قصد كونه من فلان وفلان
فلا يفتقر الى الاخراج باسم معين منهم بل بمجرد الاخراج كافية كل منها صاحبا بكتابة الاسم او رسم علامة
مخصوصا بمعين فاذا اخرج يظهر انه لفلان فياخذ ما بازائه من سهام اللحم وهكذا يخرج كل قدح ما
بازائه من السهام حتى يستوفي اجزاء الجزور العشرة فمن خرج قدحه قبل استيفاء الاجزاء العشرة يحصل له
غنم بلا غرم على التفاوت ومن لم يخرج اسمه حتى يستوفي الاجزاء يكون عليه الغرم بقدر ما بازاء قدحه من السهام
فكل قدح عينه واحد لنفسه ان خرج قبل استيفاء الاجزاء يكون له غنم بقدر ما بازائه من السهام وان لم
يخرج حتى يستوفي الاجزاء يكون عليه غرم بهذا القدر اي بقدر ما بازائه من سهام اللحم ولذلك ما
كان مضايقة بينهم في تعيين كل منهم ما شاء من القداح السبعة لنفسه لما كان بينها من التفاوت
في الزيادة والنقصان كان مرددا بين ان يكون نفعا او ضررا اي غنما او غرما فما كان ينضو فائدته
في ترجيح بعضها بالاختيار حتى يحصل التراجح بينهم في ارادة كل منهم ان يعينه لنفسه ولا يجمع
جزور والحاصل انه على هذا الوجه كل من لم يخرج اسمه حتى يتم خروج العشرة يلزم ان يغرم بعدد ما
بازاء قدحه من السهام وظاهر ان مجموع السهام التي بازاء مجموع القداح السبعة ثمانية وعشرون
سهما وبعد استيفاء اجزاء الجزور التي هي عشرة يخرج من السهام عشرة ويبقى ثمانية عشر سهما بازاء القداح

الذي لم يخرج حتى استوفيت الاجزاء فلو غرم كل واحد ممن لم يخرج اسمه حتى استوفيت الاجزاء بعدد ما
بازاء قدحه من السهام يلزم ان يكون ما يغرمون ازيد من اجزاء الجزور بثمانية اذ ثمن الجزور يوزع على
اجزائه العشرة فبازاء كل جزء عشر القيمة فاذا كان الغرم اللازم على صاحب كل قدح بقدر ما بازائه
من السهام يكون الثمن اللازم عليه اداؤه بهذا القدر فاذا لزم على الجميع الذين لم يخرج اقداحهم حتى استوفيت
الاجزاء بعدد ما بازاء اقداحهم من سهام اللحم وهو ثمانية عشر جزءا وهو زائد على اجزاء الجزور بثمانية
لزم ان يكون ما يغرمون من القيمة ايضا ازيد من قيمة الجزور التي مثلا عشرة دنانير بثمانية دنانير
لذلك انا لمبلغها وقع على مجرد العشرة فلا معنى لغرامتهم ازيد منه فان قيل المراد ان الغرامة انما
هو على نسبة سهامهم بمعنى ان ما يغرمون وهو العشرة يوزع على سهامهم الثمانية عشر ويؤخذ منها
لكل منهم ما يقتضيه عدد سهامه فيغرم صاحب كل سهم واحدا من الثمانية عشر بنصف العشرة
وعشرين من العشرة وصاحب سهمين واحدا واربعة اعشار من العشرة وصاحب الثلاثة واحدا ونصفا و
اعشار من العشرة وهكذا حتى يصير المجموع اللازم من الغرم ثمن الجزور فقلنا لو سلم صحة ذلك في الواقع
فلا ريب في ان كلام القائل المذكور لا يساعده فضلا عن كلام غيره وان قيل المراد ان بعد استيفاء
العشرة يخرج ايضا من القداح الباقية حتى يخرج من القداح عدد ما يكون بازائها من السهام عشرة
ثم اللعب يكون الغرم على من خرج على اسمه هذه القداح التي سهامها عشرة ولا يكون على اصحاب
القداح الباقية بعد تمامية هذه العشرة اصلا قلنا هذا ايضا مما لا يساعده كلام القائل المذكور
مع انه لا يصح في نفسه ايضا كما لا يخفى وجهه ثم ما ذكره من انه لو خرج المعلى اولا واخذ صاحبه سبعة ثم
خرج المسبل ولم يجد صاحبه الا ثلاثة اجزاء اخذها وغرم له من لم يفز قدحه ثلاثة اجزاء لا وجه له ظاهرا
اذ مع تمامية العشرة يلزم ان لا ياخذ صاحب المسبل سوى الثلاثة الباقية ولا معنى لاغرام من لم يفز قدحه
له اذ من لم يفز قدحه لا يغرم ازيد مما هو سهام قدحه وذلك الذي هو سهام قدحه لا بد ان يعطى
صاحب الجزور دونه كيف وانه لا يستحق ازيد من الباقي ثم ما ذكره من الاعطاء من جزور اخرى فكان مبنيا
على ان بعد نفوق الجزور كانوا ياخذون قيمة جزور اخر ويعطون صاحب الجزور المنحور وما
كان صاحبه راضيا باخذ الثمن بل كان يناوئهم فان شتروا بقيمته جزورا اخر مثل جزوره او احسن
منه وكان هذا لم يكن كليا وما ذكره من انهم يحرمون ذلك اللحم على انفسهم ويعطونه للضعفاء فهو غير
ثابت بل خلاف الواقع اذ المصرح به في بعض الاخبار المعتبرة انه كان اللحم ياكله السبعة الذين لم
يغرموا ثمنه وانما لا ياكله الثلاثة الذين غرموا الثمن قال الله تعالى والذين يؤتون ما آتوا

قلوبهم وجلة الفعل الاول اعني المفتاح من باب الافعال المعلوم والثاني اعني الماضي اما ان يكون بالمد
حتى يكون منه اسم فالمعنى يعطون ما اعطوا من المال ومع ذلك قلوبهم خائفة او بغير المد حتى يكون
من المجرد فالمعنى ويعملون ما عملوا من الصالحات ومع ذلك قلوبهم خائفة قال الصادق عليه السلام في تفسيره
اتوا والله بالطاعة مع المحبة والولاية وهم مع ذلك خائفون ان لا تقبل منهم وليس والله خوفهم
شكا فيما هم من اصابة الدين لكنهم خافوا ان يكونوا مقصرين في الطاعة والمحبة **فائدة** لا جاء فاعل
في القرآن بمعنى المفعول في موضعين الاول قوله تع لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اي معصوم
والثاني قوله تع ماء دافق اي مدفوق وجاء اسم المفعول بمعنى الفاعل في ثلثة مواضع الاول قوله
تع حجابا مستورا اي ساترا والثاني قوله تع وكان وعده مأتيا اي آتيا والثالث قوله تع جزاء
موفورا اي وافرا **قوله تعالى** واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة
ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال ءاقررتم واخذتم على ذلكم
قالوا اقررنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين فمن تولى بعد ذلك فاولئك هم
الفاسقون وقد فسر هذه الآية بوجوه الاول ان يكون المراد ان الميثاق ماخوذ من النبيين اي
اخذ الله الميثاق على النبيين بان يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا واللام في لما آتيتكم
لتوطئة القسم لان اخذ الميثاق في معنى الاستحلاف وفي لما معنى الشرط ولتؤمنن قد سد مسد القسم
وجواب الشرط معا ومعنى الآية واذ حلف الله النبيين انه اذا آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاء بعضكم
في حياتكم رسول الخ مصدق لكم ولما معكم لزم عليكم ان تصدقوه ايها بنبوته وتنصروه
الحاصل انه اخذ الميثاق من النبيين بانه اذا بعث الله في حياتهم نبيا آخر يكون تابعا له او خليفة له يجب
عليهم ان يصدقوه ولا يكذبوه كما وقع ذلك من بعض لوط عم في حياة ابرهيم عليه السلام وبعض الانبياء
في عصر موسى عم وبعضهم في عصر عيسى عم ويجوز ان يكون ما موصولة بمعنى الذي والمعنى احلف الله النبيين
للذي آتيتكموه من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول لتؤمنن به ولتنصرنه وقرئ لما آتيتكم بكسر اللام اي لاجل
ايتائي اياكم بعض الكتاب والحكمة ثم لكون هذا مصدقا لما معكم
وجاءكم في معنى المصدرين واللام داخل في التعليل والمعنى اخذ الله ميثاقهم لتؤمنن بالرسول ولتنصرنه
لاجل ايتائي اياكم الحكمة ومجيء هذا الرسول الذي امركم بالايمان به ونصرته موافقا لكم غير مخالف
قوله قال ءاقررتم الخ اي قال الله تع للنبيين ءاقررتم به وصدقتموه واخذتم على ذلك اصري اي
عهدي وسمي العهد اصرا لانه مما يوصر اي يشد ويعقد قالوا اي الانبياء اقررنا قال الله فاشهدوا

بعضكم على ذلك وانا معكم على ذلكم من الشاهدين **الثاني** ان يكون الميثاق ماخوذا للنبيين من اممهم
بان يصدق كل امة نبيهم ويعملوا بما جاء به **الثالث** ان يكون الميثاق ماخوذا من النبيين لمحمد
صلى الله عليه وآله بانه اذا بعث الله محمدا وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه وامرهم ان ياخذوا العهد بذلك
على اممهم **الرابع** ان المراد ان الانبياء كانوا ياخذون الميثاق من اممهم بانه اذا بعث الله محمدا صلى
الله عليه وآله ان يؤمنوا به وينصروه وتنزيل المعنى على الثاني واذ اخذ الله من الناس الميثاق للنبيين
لما آتيتكم ايها الناس من كتاب وحكمة بواسطة نبي سابق ثم جاءكم رسول الخ مصدق لما معكم
من الكتاب والحكمة لتؤمنن به قال الله للناس ءاقررتم قالوا اقررنا الخ وعلى الثالث معناها كما ذكر
الا ان المراد النبي الآخر المصدق هو محمد صلى الله عليه وآله وعلى الرابع معناها واذ اخذ النبيون
الميثاق من اممهم لما آتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم محمد مصدق لما آتيناكم من الكتاب والحكمة لتؤمنن
به ولتنصرنه وقال كل نبي لامته ءاقررتم قالوا اقررنا الخ ولما كان اخذ النبي من الامة الميثاق وقوله
لهم ءاقررتم هو بعينه اخذ الله وقوله تع اضاف الله تع الاخذ والقول الى نفسه **قال الله
تعالى** ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم واولئك
هم الضالون المراد بالذين كفروا هم اليهود كفروا بعيسى بعد ايمانهم به قبل بعثته ثم ازدادوا كفرا
على ذلك عداوتهم له ونقضهم عهده لن تقبل توبتهم لانهم لا يتوبون على وجه الخلوص ويحتمل ان
يصدر عنهم كما يدل عليه قوله تع واولئك هم الضالون **قال الله تعالى** ان الذين كفروا
وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به **فيه اشكال**
وهو ان قوله تع لن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ليس المراد به الا انه لا يقبل ذلك منهم فدية
فاي حاجة بعد ذلك الى قوله ولو افتدى به وقد اجيب عنه بوجوه **الاول** ان قوله ولو افتدى
محمول على المعنى اي لا يقبل منهم فدية ولو افتدى بملء الارض ذهبا **الثاني** ان قوله ولو افتدى معطوف
على مقدر يقتضيه فلن يقبل من احدهم فدية ملء الارض ذهبا لو تقرب به في الدنيا ولو افتدى به
من العذاب في الآخرة انهم لم يقبل منه **الثالث** ان المراد ولو افتدى بمثله ايضا فيصير المعنى لا يقبل ملء
الارض ذهبا فدية ولو زيد عليه مثله والمثل يحذف كثيرا في كلامهم مثل ضربته ضرب زيد اي مثل
ضربه ومثل ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله وقضية ولا ابا حسن لها اي لا مثل ابي حسن لها **سؤال طبيعي** ان قيل انتم
قد ذكرتم ان الشعاع المنعكس من الزجاجة الحلوة فاذا يجري ذا المنعكس من المملوة ماء لا يجري فيها اصلا
وقد يشاهد ذلك بالتجربة ايضا فما السبب في ذلك **قلنا** هذا السؤال مما ساله ابو ريحان البيروني

سؤال طبيعي

من الشيخ الرئيس وقد اجابه بان نفوذ الشعاع في الجسم على ضربين الاول نفوذ مرود وتجاوز
عنه الى ما وراءه كنفوذ شعاع الشمس في بعض الافلاك والعناصر متحدد البنا ونفوذ شعاع
البصر في بعض العناصر والافلاك مر بغيبا الى الكوكب الثاني نفوذ ووقوف اجتماع من غير
تجاوز الى ما وراءه كنفوذ ضوء النار في الجمرة والحديدة المحماة وضوء الشمس في الشفق والثلج و
نحوهما ونفوذ شعاع البصر في القطعة المتخذة من الجمد والبلور والماء الصافي الكدر عمق بعضه كنفوذ
الاول لا يستلزم تكيف الجسم بالضوء النافذ فيه وان كان شديدا ولا انعكاسه عنه الى ما يقابله
ولو فرض حصوله ففي غاية الضعف والقلة بخلاف الثاني فانه يوجب تكيف الجسم بالضوء و
انعكاسه عنه تكيفا وانعكاسا ظاهرين وسيما اذا كان ذا لون ولما كان شعاع النافذ في
الزجاجة المملوءة ماء في بعض الاوقات من الثاني منعكس منها قدر معتد به من الشعاع ولذلك
يكون محرقا بخلاف الشعاع المنعكس من الزجاجة المملوءة هواء فان المنعكس منه هو بعد ما نفذ
بخلاف الزجاجة ولا تأثير للهواء لغاية لطافته فيكون في غاية القلة فلا تأثير له بالاحراق ثم بما ذكر
من التحقيق يمكن ان يدفع ما اورده الاكثرون القائلون بان انوار الكواكب ثابتة غير
مستفادة من نور الشمس على القائل باستفادة انوارها من الشمس فان ما اورده عليه وجهان
احدهما انه لو كانت انوارها مستفادة من نور الشمس لزم اختلاف تشكلات انوار الكواكب كما في
القمر مع ان الامر ليس كذلك الثاني ان انوارها لو كانت مستفادة من نور الشمس لزم ان لا يحجب
ما وراءها عن الرؤية لانها اجسام شفافة ليس كثيفة مظلمة كالقمر حتى يحجب ما وراءها ولا ريب في انه قد
ذكر من كون نفوذ الشعاع على ضربين يندفع الايرادان اذ للقائل باستفادة انوار الكواكب من
الشمس ان يجعل نفوذ شعاعها فيها من قبيل النفوذ الثاني فيستنير اعماقها كالكرة من البلور الصافي
اذ الكرة التي لها لون ما اذا اشرقت عليها الشمس ونفذ شعاعها في جميع اعماقها نفوذ اجتماع
فانه اذا نظر اليها من اي الجهات يرى كلها مستنيرا فلا يلزم ح اختلاف تشكلات الكواكب كما في
القمر اذ لم يبق شيء ح من اجزائها مظلما حتى يلزم اختلاف تشكلاتها فاندفع الايراد الاول واما
الايراد الثاني فهو انه لو نفذ شعاع الشمس في اعماقها لكانت شفيفة فلا يمنع نفوذ شعاع البصر
فيها فلا يحجب ما وراءها فنقول ان المراد من النفوذ النفوذ بالمعنى الاول فنحن لا نقول به لكن الكواكب
كيف وهو مكيفة بالضوء تكيفا ظاهرا وهو منعكس عنها انعكاسا باهرا وان اراد به المعنى
الثاني لم يلزم كونها شفيفة بل غايته ما يلزم منه نفوذ شعاع البصر فيها ايضا بهذا المعنى لا بالمعنى

الاول لغاية تكيفه فيلزم ان لا يحجب ما وراءها عن الرؤية على ان للمانع ان يمنع نفوذ شعاع البصر في اعماق
الجسم كنفوذ شعاع الشمس فيه بهذا المعنى وان كنا غير محتاجين في اتمام الكلام الى هذا المنع و
القائل انه لو لم يكن شعاع البصر الطف من شعاع الشمس فلا يكون اكثف فكيف ينفذ الثاني دون
الاول ان اراد معنى التبادل بمعنى انه كيف ينفذ فيه شعاع الشمس تارة ولا ينفذ فيه شعاع البصر
اخرى فهذا لا ينفعه لا يضرنا وان اراد معنى الاجتماع اي كيف لا ينفذ فيه شعاع البصر حال نفوذ
الشمس ففيه نظر ظاهر لجواز ان يكون شدة شعاع المكتسب القائم بالجسم ونفوذه مانعا عن نفوذ
شعاع البصر فيه كما هو محسوس في الثلج والبلور الثخين اذا اشرقت عليه الشمس فان شعاع البصر
يكل وينفرق بمجرد الوقوع على سطحها ولا يمكنه النفوذ في اعماقها وهذا ظاهر ومنه يظهر انه
يكفي في حجب الكواكب ما وراءها مجرد استضاءتها الباهرة للبصر لكن ينضم الوانها الاصلية الى
انوارها الكسبية ويجعل المجموع موجبا للحجب كما نقل عن السيد السند لحصول زيادة الحجب او
فقد اتضح بذلك بطلان القول بانه لو كان ضوء الخمسة المتحيرة مستفادة من الشمس لما حجبت ما وراءها
فائدة نحوية اذن يقع جوابا وجزاء وينصب المستقبل اذا لم يعتمد ذلك المستقبل على ما قبل
اذن اي لم يقع معمولا له نحو اذن تدخل الجنة لمن قال اسلمت فان بعدها اذن اعني تدخل لم يقع معمولا
لما قبلها او تلغى اذن اي لا يعمل ولا ينتصب المستقبل بل يكون مرفوعا مع اعتمادها بعدها على ما قبلها
اي وقوعه معمولا له او مع الحال بنه مثال الاول نحو قولك لمن يحدثك انا اذن اكرمك فان ما بعد اذن
هنا خبر لما قبلها فاعتمد عليه ومثال الثاني كقولك لمن يحدثك اذن اظنك كاذبا ومع العطف فيه
فالوجهان نحو انتبك واذن اكرمك **فائدة اخرى** يختص لما بجواز حذف فعلها نحو شارفت
المدينة ولما اي ولما ادخلها اي ومع المضارع جازمة نحو لما تقم اي ومع الماضي ظرف نحو لما قمت
قمت ومع غيرهما بمعنى الا نحو وان كل لما جميع لدينا محضرون **فائدة اخرى** ان الشرطية
تجزم المضارع شرطا كان او جزاء ومثاله ظاهر الآية في الجزاء الهمزة قبلها اعني شرط فعل ماض يجوز فيه
وجهان اي الجزم والرفع نحو ان قمت اقم واقوم **فائدة اخرى** تميز العدد من الثلاثة الى العشرة
مجموع مجرور نحو ثلثة رجال ومن العشرة الى المائة مفرد منصوب نحو احد عشر رجلا وخمسة وعشرون
رجلا وهكذا ومن المائة الى ما فوقها كائنا ما كان فرد مجرور مثل مائة رجل وسبعمائة رطل وهكذا
وقد نظم ذلك بالفارسية هكذا ممیز از عدد بر سه جهت دان ز سه تا ده همه مجموع مجرور
ز ده تا صد همه فرد است و منصوب ز صد بر تر همه فرد است و مجرور وبالعربية بهم هكذا تمانا

بعد ما جاوزت الاثنين بمجموع مجرد ومميز اي ثمان كلمات هي من ثلثة الى عشرة ومميزها بمجموع مجرد
عددا ما كان منها فقد اضيفت الى مائة بمفرد فهو مميز اي هذه الثمانية المذكورة التي مميزها
والمجرور غير هذه الثمانية اذا اضيفت الى مائة اذ يكون المميز اعني مميز المائة التي اضيفت
اليها احد الثمانية مفردا مع الجر وفيما بعد عشرة فردا اضيف الى تسع وتسعين المميز ومعناه
ظاهر ولما جاوز تسع وتسعين مجرد عند فرد مميز وهذا معناه ظاهر واما كيفية
تذكير الاعداد وتانيثها فهي انه من ثلثة الى عشرة يذكر للمؤنث ويؤنث للمذكر
بعكس المشهور اي يدخل التاء للمذكر ويترك بلا تاء للمؤنث فيقول ثلثة رجال واربع نسوة وهكذا ومن
الاثنين الى العشر وهي الاعداد الثمانية التي بين الواحد والعشرة اذا ركبت احدها مع العشرين او
الثلثين او الاربعين او ما فوقها كائنا ما كان يكون الحكم على مقتضى القياس اي يدخل التاء في
الثمانية للمؤنث ولا يدخل للمذكر فيقال اربع وعشرون امراة وخمس وعشرون رجلا وهكذا واذا ركب
احد تلك الثمان مع العشرة يجب ان يعمل في تلك الثمان بما هو عكس المشهور اعني يؤتى بالتاء للمذكر وتترك
فيقال ثلثة عشر رجلا واربع عشرة نسوة وهكذا واما في لفظ العشرة يكون الحكم فيه على مقتضى القياس
يؤتى بالتاء للمؤنث دون المذكر فيقال ثلث عشرة امراة واربعة عشر رجلا وفي غير ما ذكر من الثلثين و
العشرين والاربعين وهكذا من الاعداد المفردة التي فوق العشرة يكون الحكم فيها واحدا في المذكر و
المؤنث فيقال عشرون رجلا وعشرون امراة واربعون امراة واربعون رجلا وهكذا وقد نظمت ذلك
بالعربية هكذا في ثلث سبعة بعده ذكر انث بعكس ما اشتهر اي في عدد الثلث مع الاعداد
السبعة التي بعده اعني الاربع الى العشرة يكون الحكم فيها بالعكس المشهور كما مر وفي الاثنين قبلها و
كذا بعدها ما هو القياس جرى اي في لفظ الاثنين الذي قبل الثمانية المذكورة وفي الاعداد التي بعد
الاثنين اعني العشرين والثلثين والاربعين وهكذا يتبع القياس او احد هذه الثمانية اذا ركب مع
احد الاعداد التي بعد العشرة من العشرين والثلثين والاربعين وهكذا يعمل في الثمانية على مقتضى
القياس فيقال اربع وعشرون رجلا وخمس وثلثون امراة وهكذا كل تلك الثمان في التركيب ما خلا
العشرة غير ما استطر اي هذه الثمانية اذا ركب مع لفظ العشرة يجب ان يعمل في الثمانية دون لفظ العشرة
بما هو عكس المشهور كما تقدم واردا في العشرة عكس ما معه في سوى كلها السوا انثى اي في لفظ
العشرة يكون الحكم على ما هو مقتضى القياس كما تقدم وفي سوى ما ذكر اعني العشرين والثلثين والاربعين
وهكذا يكون الحكم في المذكر والمؤنث واحدا كما اشرنا اليه قال الله تعالى في سورة النور

ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولي القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله و
ليعفوا وليصفحوا الا تحبون ان يغفر الله لكم والله غفور رحيم قوله ولا ياتل اي ولا يحلف
هو افتعال من الالية التي هي اليمين والجمع الايا من ابتلى ونالى والى بمعنى واحد قال الزجاج المعنى ولا
يحلف الاغنياء ان لا يؤتوا الفقراء اي لا يحسنوا الى من يستحق الاحسان فيحلف لا وقيل لا ياتل من قولهم
ما الوت في كذا اي ما قصرت يعني ما الوت جهدا اذا لم ادخر منه شيئا والالو يكون جهدا ويكون تقصيرا
ويكون استطاعة والمعنى لا يقصروا ان يحسنوا اليهم وان كانت بينهم وبينهم احنة لجناية اقترفوها
وقيل لا يتال هو من التالي وفي الحديث من تال على الله يكذبه وهو الذي يحلف فيقول والله لا يدخل
فلان الجنة وفلان النار وفي حديث عائشة ويل للمتالين من امتي يعني الذين يحكمون على الله فيقولون
فلان في الجنة وفلان في النار ثم الاية قيل نزلت في شان مسطح وكان ابن خالة ابي بكر وكان فقيرا وكان
ابو بكر ينفق عليه فلما خاض في الافك حلف ان لا ينفق عليه وقيل نزلت في جماعة من الصحابة حلفوا ان
لا يتصدقوا على من تكلم من الافك لا يواسوهم قال الله سبحانه في سورة الزمر وينجي الله
الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون وقرئ بمفازاتهم على الجمع ومن جمع نظر الى ان المصادر
قد تجمع اذا اختلفت اجناسها كالسعادات انواع السعادة وقد فسرت المفازة بوجوه اظهرها واولها انها
بمعنى الفلاح والفوز بالمطالب اي النجاة من النار والفوز بالجنة والباء يكون صلة او للملابسة نحو كتبت
بالقلم ويكون قوله لا يمسهم السوء الى اخره تفسير لقوله بمفازتهم اي ينجي الله الذين امنوا بالنجاة والفوز
بالمطلوب وفسر ذلك بقوله لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون قال الله تعالى في سورة البقرة ولا تعثوا
في الارض مفسدين لغير اشد الفساد اي لا تتمادوا في الفساد مفسدين اي حال فسادكم فان قيل الفساد منهي
عنهم سواء كان فسادا اشد او غير اشد فما وجه الاقتصار على النهي عن شدته والاعتداء قلنا لما كانوا
متمادين في الفساد المقصود النهي عما كانوا فيه من التمادي والاقتصار انما هو بالنظر الى حالهم لان المنهي عنه
ليس الا التمادي سؤال حكمي ان قيل صرحوا بان ملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء مع ان العقل الاول
عندهم ملزوم للواجب الذي ينافي الامكان الذاتي والعقل لا ينافيه وكذا الواجب ملزوم العقل الذي ينافي
الوجوب الذاتي والواجب لا ينافيه قلنا المراد من قولهم ملزوم المنافي للشيء مناف لذلك الشيء ان الملزوم
باعتبار الصدق والحمل ولو على سبيل الاشتقاق ينافيه لا باعتبار الوجود والتحقق والا انتقض بالاربعة
فانها ملزومة للثلاثة وهي منافية للزوجية مع ان الاربعة لا تنافيها ولا شك ان لزوم العقل للواجب وبالعكس
انما هو باعتبار التحقق لا الحمل وقال الباغنوي في اوائل مبحث الامكان من حاشيته على شرح التجريد

ويمكن الجواب ايضا بان الوجوب مناف للامكان الذاتي اذ ليس علة لانتفاء الامكان الذاتي للعقل بان يقال

الوجوب ممكن بالامكان الذاتي للعقل لان العقل ملزوم له فالامكان ليس له في ذاته بل باعتبار ثبوته للعقل

الذي هو ملزومه **سؤال** متعلق بعلم المناظر فان قيل لما السر في رؤية الشجر في الماء منكوسا قلنا السر

فيه ان المرئي يرى غائرا في سطح الصقيل بمقدار بعده عنه فكلما كان ابعد منه يرى اغور في سطح الصقيل

وقد شهدت به للتجربة والمشاهدة ولا ريب ان راس الشجر ابعد عن سطحه الماء من اسفلها فلا بد ان

ان يرى اسفلها اقرب الى سطح الماء ويرى راسها ابعد منه فيرى لا محالة منكوسا على المط برهان هندسي

مبني على مساواة زاوية الشعاع لزاوية الانعكاس وربما ينشد الفخر غالبا بعد **شعر عربي** فمن صنعة

بديعة وربيبة الطلعة يغلبني وهو من عاداها فضيت لها شبا كا من ضفيرة صيدناها وقد تهيا

لي وقصدنا الى عين قصدناها بذلك العين فاكحلها بطلعتها ومجريها والصنعة هي اجتماع اربعة

استخدام في قوله بذلك العين الخ اذ المراد بذلك الذهب فاكحل عينك الناصرة بطلعته عين الشمس

مجرى العين الجارية من الماء **سؤال حكمي** ان قيل ما السبب المختص لاختصاص الاجسام بصورها

النوعية مع ان الهيولى وصورتها الجسمية مشتركة بين الكل عند المشائيين المثبتين للهيولى وكذا الجسمية

المطلقة عند الرواقيين مشتركة بين الكل فلا بد لاختصاص كل جسم بنوعي بصورته النوعية من سبب بل

هذا الاشكال يجري في اختصاص كل شخص بصورته الشخصية فان الهيولى والصورة الجسمية والصورة

النوعية مشتركة بين افراد كل نوع فلا بد من اختصاص كل شخص بعوارضه الشخصية وتشخصه الخاصي به

لتخصصات الاشخاص من سبب مخصص قلنا سبب الاختصاص اما في الاجسام الفلكية فظاهر لان مادة

كل فلك مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر فكل مادة فلكية لا يقبل الا الصورة التي حصلت فيها واما في

الاجسام العنصرية المركبة فبسبب الاختصاص بالصورة النوعية والشخصية هو ان المادة العنصرية قبل حدوث

كل صورة نوعية فيها كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة النوعية الا لاحقة

لاجل تاثيرات الحركات الفلكية وكذا كل صورة نوعية كانت متصفة بصورة شخصية استعدت لاجلها

بعد التاثيرات الفلكية لقبول صورة شخصية اخرى فان كل مادة بصورة شخصية قبلها وتاثير فلكي — مستند الى صورة شخصية

الى ان ينتهي الى الاجسام الاولية واما في الاجسام العنصرية البسيطة الاولى كالنار والهواء انما ولا

انما لتي في لم يسبق على صورها النوعية صور اخرى حتى يسبب الاختصاص فيها هو اختلاف وضع مادة لا

بصورتها الجسمية في بعد وقربها بالنسبة الى الفلك قربا وبعدا فان الاقرب اليه استعدت لقبول الصورة

النارية وما بعده للصورة الهوائية وهكذا الى ان الجزء الابعد منها لم يستعد الا للصورة الارضية

مسئلة صرفية ان قيل قد اجمع الصرفيون على ان تصغير عبد عبيد لا عويد بالرد الى الاصل

مع ان القاعدة يقتضي الرد اليه فما العلة في ذلك قلت قد قال بعضهم في تعليله انما فرق بينه

وبين عود في التكبير حيث قيل اعباد في تكبير عبد واعواد في تكبير عود فرقا بينهما في التصغير والتكبير واحد

واعترض بانه لو صح هذا التعليل لوجب الفرق بين عود اللهو وعود الخشب في التصغير لكنهم

لم يفرقوا بينهما **بيان** الملازمة انه فرق بينهما في التكبير فقيل في الاول اعواد وفي الثاني عيدان

ولقائل ان يمنع الملازمة اذ لا يلزم من الفرق بين عود وعبد في التصغير مع اتحاد صيغتي

المكبر من الفرق بين عود اللهو وعود الخشب مع اتفاق صيغتهما **مسئلة نحوية** قد ذكروا

ان شرط نصب المفعول له مقارنته لعامله في الوجود والظاهر ان مراد النحاة ان المتكلم انما يصح له

النصب اذا قصد المقارنة في الوجود وان لم يتحقق المقارنة خارجا اذ لو اشترط المقارنة في الواقع

لكان قولنا ضربته تاديبا مثلا اذ لم يحصل التاديب مع ان امثاله واقع في كلامهم **مسئلة اخرى**

اختلفوا في ان ضمير النكرة نكرة او معرفة في مثل قولك جاءني رجل وضربته فقال بعضهم

انه نكرة لان مدلوله كمدلول المرجوع اليه وهو نكرة فوجب ان يكون الراجع ايضا نكرة اذ التعريف

والتنكير باعتبار المعنى وقال القوم انها معرفة وهو الاصح لان الهاء في ضربته ليست باعتبار شياع رجل

لانها تدل على الرجل الجائي خاصة لا على اي رجل والذي يحقق ذلك انك تقول جاءني رجل ثم تقول اكرم

الرجل ولا تعني بالرجل سوى الجائي ولا خلاف في ان معنى الرجل معرفة فيجب ان يكون الضمير ايضا معرفة

فيجب ان يكون الضمير ايضا معرفة لانه بمعناه ويعلم من هذا الجواب شبهة من زعم انه نكرة اعني قوله ان مدلوله

كمدلول مرجوعه **قال الله سبحانه** اني ارى سبع بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف وسبع

سنبلات خضر واخر يابسات ان قيل هل من فرق بين ايقاع سمان صفة للمميز بالكسر وهو بقرات

وبين ايقاعها صفة للمميز بالفتح وهو سبع بان يقال سبع بقرات سمانا **قلنا** نعم بينهما فرق ذكره

صاحب الكشاف وهو انه اذا اوقعتها صفة لبقرات فقد قصدت الى تمييز السبع بنوع من البقرات وهي

السمان منهن لا بجنسهن ولو وصفت بها السبع لقصدت الى تمييز السبع بجنس البقرات لا بنوع منها

ثم رجعت فوصفت المميز بالجنس بالسمن فان قلت هل الحالة في سبع سنبلات خضر وسائر الترا

اكيب في هذا القبيل **خبر الاخبار المشهورين** من عبد الله فهو كافر الظاهر ان عبد بكسر الباء

بمعنى جحد كما صرح به اهل اللغة فالمعنى ظاهر وان كان بفتح الباء وكان بمعناه الظاهر فالمراد ان

من عبد لفظ الله اي كان معبوده هذا اللفظ من دون انتقال الى مسماه الذي هو الذات المستجمع لجميع

مسئلة نحوية

ايضا

خبر مشهور

صفات الكمال لكان كافرا وكذا المعنى ما ادوه من قولهم من عرف الله فهو كافر ويمكن ان يكون المراد منه
ان من عرف الله حق المعرفة كان ملحدا وكافرا عند جماهير الناس كما قال الجنيد لا يكون الموحد موحدا
حتى يقول الف صديق بانه زنديق ومن العبارات المشهورين ان لله الها هو عزو الظاهر
ان لفظة الها في لله اصلها الثا وقد غرابتها عند الوقف فيكون المعنى ان لله الات اي الصنم الها ثم حينئذ
وموجد لوائعبا هو قوفه **سؤال منطقي** ان قيل اذا سئل عن المشتق فالجواب بمشتق اخر هل
يكون تعريفا بالماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق او تعريفا للنفس المشتق بالمشتق قلت ان السؤال
عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب بمشتق اخر فقد لا يكون تعريفا بالماخذ الاشتقاق بما
الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد
وانما الاستفسار لتعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا قيل الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال الحركة
ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك واجيب بانه الخارج من
القوة الى الفعل فهذا تعريف بالحقيقة للحركة بالخروج لان المحتاج الى التعريف دون مفهوم الصيغة
لانه معلوم لكل احد وقد يكون السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه ما ويراد ان يعلم بحقيقته
او بوجه اخر فح ان اجيب بمشتق اخر لا يكون ذلك تعريفا بالماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق بل يكون
تعريفا لمصداق المشتق بمصداق مشتق اخر مثلا اذا علم الانسان بوجه الضحك اي علم انه الضاحك ثم
سئل عن مصداق الضاحك الذي هو الانسان ليعلم بحقيقته او بوجه اخر فيقال ما الضاحك فالجواب
بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة اذ لا يمكن حملها عليه بل هو تعريف لمصداق الضاحك بمصداق
الكاتب **سؤال آخر** ان قيل ما الفرق بين المعدوم المطلق والكليات الفرضية كاللاشيء واللا
ممكن وبين سائر الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين قلت الفرق بينهما ان المعدوم المطلق
والكليات الفرضية لا افراد لهما اصلا اي لا خارجا ولا ذهنا اذ المعدوم المطلق هو المفهوم الذي يتصور
وينسب اليه جميع انحاء الثبوت ومعلوم ان مثل ذلك المفهوم لا يتصور له فرد في الذهن واما مثل شريك
الباري فانه اذا تصور في النفس يتصور له افراد ايضا وان كانت ممتنعة وكذا اجتماع النقيضين فيمكن
ان يدخل افراده في الذهن كاجتماع الزوج والفرد والسواد والبياض مثلا وان كانت ممتنعة في
الخارج لا يقال ان مثل شريك الباري واجتماع النقيضين من افراد المعدوم المطلق لانا نقول انهم
المعدوم المطلق هو ما نسب اليه جميع انحاء العدم منسوبا وما يدخل في الذهن وان كان ممتنعا
لا يكون جميع انحاء العدم منسوبا اليه لوجوده في الذهن فلا يكون من افراده وكذا لا يكون فردا للاشيء

لوجود الشيئية له في الذهن ومفهوم الممتنع ايضا مثل شريك الباري لا مثل المعدوم المطلق له
افراد ذهنية كشريك الباري واجتماع النقيضين ونحوهما اذ هو المفهوم الذي يتصور ويحكم
عليه بامتناعه في الخارج له في الذهن افراد كثيرة بخلاف المعدوم المطلق فانه لا يتصور له افراد كما
مر **فائدة نحوية** قد يخفف ان بالكسر وهي المخففة من المثقلة وح يقل عملها ويهمل عمله فيكون
اسمها وخبرها مرفوعين على الابتدائية والخبرية وح يلزم ان يدخل اللام على خبره ويسمى اللام الفارقة
لانها تفرق بين ان المخففة وان النافية مثل إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ وَإِنْ كُلُّ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا
وان وقع بعدها فعل لا بد ان يكون من الافعال النواسخ للمبتدا كافعال الناقصة والمقاربة
وافعال القلوب نحو وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ
بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ وقد تخفف ان بالفتح فلا يهمل العمل بل يكون
اسمها ضمير شان مستترا وخبرها الجملة المذكورة مثل علمت ان زيد قائم اي انه هو زيد قائم فهو اسمها
وزيد قائم خبرها **تمهيد** لما كان يذكر في هذا الكتاب بعض المشكلات الحسابية التي يتوقف
حلها على بعض القواعد الاربع المعروفة اعني قاعدة الاربعة المتناسبة وقاعدة الخطائين وقاعدة
العمل بالعكس المسمى بالتحليل وقاعدة الجبر والمقابلة فنشرحها الا الى بيانها ليستحضرها الناظرون
ويسهل عليهم حل هذه المشكلات المتفرعة عليها فنقول **اما الاربعة المتناسبة**
فهي ما نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ويلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين
كما برهن عليه فاذا جهل احد الطرفين على الوسطين المعلوم او احد الوسطين فاقسم مسطح الطرفين
على الوسط المعلوم فالخارج الصحيح هو المطلوب في السؤال اما يتعلق بالزيادة والنقصان
بالمعاملات ونحوهما مثال الاول بخواي عدد اذا زيد عليه بعضه صار ثلثة مثلا والطريق ان تاخذ
مخرج الكسر ويسمى الماخذ ثم تحفظه بحسب السؤال فما انتهى اليه يسمى الواسطة فيحصل معك
معلومات ثلثة الماخذ وهو في المثال اربعة والواسطة وهو خمسة والمعلوم وهو ما اعطاه
السائل بقوله صار كذا اعني الثلثة في المثال ونسبة الماخذ وهو الاول الى الواسطة وهو الثاني
كنسبة المجهول وهو الثالث الى المعلوم وهو الرابع كما لا يخفى وجه ما فاضرب الماخذ اعني الاربعة
في المعلوم وهو الثلثة واقسم الحاصل وهو اثنا عشر على الواسطة ليخرج المجهول وهو اثنان وخمس
فانها عدد لو زيد عليه ربعه اعني ثلثة اخماس يصير ثلثة **واما مثال الثاني** فكما لو قيل
خمسة ارطال بثلثة دراهم رطلان بكم فخمسة ارطال المسعر والثلثة السعر والرطلان المثمن والمسؤل

عدد الثمن ونسبة المسعر الى السعر كنسبة الثمن الى الثمن فالمجهول الرابع فاقسم مسطح الوسطين وهو الستة
على الاول فهو خمسة بحرجه ددهم وخمس وظاهر ان نسبة الخمسة الى الثلثة كنسبة اثنين الى واحد وخمس
الخمسة مثل الثلثة وثلثاها فكذا الرطلان مثل درهم وخمس وثلثاه ولو قيل كم رطل بدرهمين فالمجهول
ثمن المثمن وهو الثالث فاقسم مسطح الطرفين وهو عشرة على الثاني وهو الثلثة يخرج ثلثة وثلث
وهما مثل اثنين وثلثاه كما ان الخمسة كذلك بالنسبة الى الثلثة ومن هنا اخذ هو لم يقض باخر السؤال

واما قاعدة الخطائين

فهي ان نفرض المجهول في عمل نسبة ونقسم الحاصل على حبسه
ما شئت وتسمية المفروض الاول ثم نتصرف فيه بحسب السؤال فان طابق فهو المطلوب وان اخطأ بزيادة
على المسؤل عنه او نقصان فهو الخطأ الاول ثم تفرض اخر وهو المفروض الثاني فان اخطأ فهو الخطأ الثاني
ثم اضرب المفروض الاول في الخطأ الثاني وتسمية المحفوظ الاول والمفروض الثاني في الخطأ الاول وتسميته
المحفوظ الثاني فان كان الخطأان زائدين او ناقصين فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين
الخطائين وان اختلفا فمجموع المحفوظين على المجموع الخطائين يخرج المجهول فلو قيل اي عدد اذا زيد عليه
ثلثاه ودرهم حصل عشرة فان فرضته تسعة فالخطأ الاول ستة زائدة او ستة فالخطأ الثاني واحد زائد
فالمحفوظ الاول تسعة حاصلة من ضرب المفروض الثاني وهو الستة في الخطأ الثاني وهو الستة اربعة
ويكون الخطائين زائدين تقسم الفضل بين المحفوظين وهو سبعة وعشرون على الفضل بين
الخطائين وهو خمسة يكون الخارج من القسمة خمسة وخمسين ولو قيل اي عدد زيد عليه ربعه
وعلى الحاصل ثلثه اخماسه نقص من المجتمع خمسة دراهم عاد الاول اي كما كان قبل زيادة الربع فلو
فرضته اربعة اخطأت بواحد ناقص او ثمانية فثلثة زائدة فيكون الخطائين مختلفين فيقسم مجموع
المحفوظين وهو عشرون على مجموع المحفوظين وهو عشرون على مجموع الخطائين وهو اربعة
يكون الخارج خمسة هو المطلوب

واما العمل بالعكس

ويسمى بالتحليل والتعاكس ايضا
وهو العمل بعكس ما اعطاه السائل فان ضعف فنصف او زاد فانقص او ضرب فاقسم او جذر
فربع او عكس فاعكس مبتدأ من اخر السؤال ليحصل الجواب فلو قيل اي عدد لو ضرب في نفسه وزيد
على الحاصل اثنان وضعف وزيد على الحاصل ثلثة دراهم وقسم المجتمع على خمسة وضرب الخارج
في عشرة حصل خمسون فاقسم الخمسين على العشرة واضرب الخمسة في مثلها وانقص الحاصل ثلثة و
نصف الاثنين والعشرين وانقص منه عشر اثنين وجذر الستة عشر وهو الثلثة **جواب** ولو
قيل اي عدد لو زيد عليه نصفه وادبعة دراهم وعلى الحاصل كذا بلغ عشرين فانقص الاربعة من

بيان قاعدة الخطائين

بيان العمل بالعكس

العشرين ثم انقص ثلث ستة عشر منها لان النصف المزيد فانه اذا زيد بجعل الشئ بنصفه كان ثلث
المجموع مساويا للنصف المزيد فلو زيد عليه ثلثه كان ربع المجتمع مساويا للثلث المزيد وهكذا على
اي حال اذا نقص ثلث ستة عشر منه يبقى عشرة وثلثان ثم انقص منها نصفه وهو الباقي ثلثة لما ذكر
يبقى اربعة وان بقي الاساع وهو الجواب

واما الجبر والمقابلة

فبيانه يتوقف على تقديم
وهي ان المجهول في باب الجبر والمقابلة يسمى شيئا وجذرا ومضروبه في نفسه مالا ومضروبه كعبا ومضروبه
في مال مال الكعب وفي كعب كعب الكعب وفي مال المال كعبا وفي مال الكعب كعب كعب وفي كعب كعب كعب
هكذا الى غير النهاية فتتابع المراتب فمال المال الكعب ثم منها مال كعب الكعب وعاشرها مال كعب
كعب الكعب وهكذا والكل متناسبة صعودا ونزولا فنسبة مال المال الى الكعب كنسبة الكعب الى
المال والمال الى الشئ والشئ الى الواحد والواحد الى جزء الشئ وجزء الشئ الى جزء المال والى جزء
الكعب وجزء الكعب الى جزء مال المال وهكذا وفي كل مرتبة فما يكون نسبته الى الواحد كنسبة الواحد
الى تلك المرتبة فيكون الواحد هو الوسط في النسبة والوضع بين جزء كل مرتبة وتلك المرتبة على هذا
لو كان الشئ ثلثة فجزءه ثلث اذ نسبة الثلث الى الواحد كنسبة الواحد الى الثلثة التي هي الشئ وجزء
المال التسع اذ نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى التسعة التي هي المال وجزء الكعب ثلث تسع اذ نسبته
الى الواحد كنسبة الواحد الى السبعة والعشرين التي هي الكعب هكذا وعلى هذا جزء الشئ بالنسبة
الى الواحد كنسبة الواحد الى الشئ وجزء المال بالنسبة الى جزء الشئ كتلك النسبة بعينها وجزء الكعب
بالنسبة الى جزء المال كتلك النسبة بعينها وجزء مال المال بالنسبة الى جزء الكعب كتلك النسبة وهكذا الى غير
النهاية واذا اردت ضرب جنس في آخر الاول خامسه والثاني سبعا والمجموع اثنى عشر والحاصل كعب
كعب الكعب بعد وهو في الثانية عشر وجزء مال الكعب في جزء الكعب الاول خامسه والثاني
ثلثة فالحاصل جزء مال الكعب كعب وهو في الثامنة او في طرفين فالحاصل من جنس الفضل في
الطرف ذي الفضل بجزء مال المال فمال الكعب الحاصل الجذر وجزء كعب كعب الكعب في مال المال
الكعب الحاصل جزء المال ان لم يكن فضل فالحاصل من جنس واحد واذا اردت قسمة جنس على اخر فهو
على عكس الضرب بمعنى اذا كان المقسوم والمقسوم عليه من طرف واحد واخذنا بالفضل فان كان الفضل
للمقسوم كان الخارج في مرتبة تلك العدة اي مرتبة الفضل في هذا الطرف صعودا او نزولا وان
كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج في مرتبة الفضل من الطرف الاخر مثاله قسمنا مال الكعب كعب على
مال الكعب فالمقسوم في مرتبة الثامنة من الصعود والمقسوم عليه في الخامسة منه والفضل ثلثة وهو مرتبة

المقسوم فالخارج ما في المرتبة الثالثة من الصعود وهو الكعب ولو عكسنا صار الفضل للمقسوم عليه
فالخارج ما في المرتبة الثالثة من طرف النزول وهو جزء الكعب مثال آخر من طرف الصعود قسمنا مال الكعب
على الكعب فالمقسوم في المرتبة الخامسة من الصعود والمقسوم عليه في الثالثة والفضل للمقسوم وهو اثنان
فخارج القسمة في المرتبة الثانية من هذا الطرف اعني طرف الصعود وهو المال ولو عكسنا وصار الفضل
للمقسوم عليه كان الخارج جزء مال هذا اذا كان المقسوم والمقسوم عليه كلاهما في طرف الصعود واما اذا كان
كلاهما في طرف النزول فمثاله قسمنا جزء مال الكعب على جزء الكعب فالمقسوم في المرتبة الخامسة من النزول
والمقسوم عليه في الثالثة منه والفضل اثنان وهو للمقسوم فالخارج في المرتبة الثانية من هذا الطرف اعني
طرف النزول وهو جزء المال ولو عكسنا اي قسمنا جزء الكعب على جزء مال الكعب كان الفضل للمقسوم
عليه كان الخارج في المرتبة الثانية من الطرف الاخر اعني طرف الصعود وهو المال واما اذا كان المقسوم
والمقسوم عليه كل منهما في طرف جمعنا مرتبتهما وكان الخارج في مرتبة ذلك العدد من طرف المقسوم مثلا
قسمنا جزء مال الكعب على كعب الكعب جمعنا الخمسة والستة حصل احد عشر فالخارج في تلك المرتبة
من جانب المقسوم وهو جزء مال الكعب كعب كعب وفي العكس مال الكعب كعب كعب مثال آخر قسمنا مال
الكعب على جزء الكعب حصل الخارج مال الكعب الكعب وفي عكسنا حصل الخارج جزء مال الكعب كعب ان
لم يكن فضل فالخارج من جنس الواحد الشرح في كون الخارج من القسمة في صورة الاختلاف في الطرف
من جانب المقسوم صعودا او نزولا يظهر بما لاحظ بعرفه كل من الضرب والقسمة وكونهما عكسا له ثم لو
رد كل من المضروب والمضروب فيه والمقسوم والمقسوم عليه في هذا الباب في اصطلاح الجبر والمقابلة
الى الاعداد الصحاح في جانب الصعود والى الكسور في جانب النزول على النسبة التي بينهما كان الحاصل
في الخارج على ما تقتضيه لقواعد الحساب في الضرب والقسمة وكان الحاصل او الخارج مطابقا
لما بازائه من الحاصل او الخارج في اصطلاح الجبر والمقابلة مثلا اذا فرض الشيء ثلثة يكون المال تسعا
والكعب سبعة وعشرين وجزء الشيء ثلثا وجزء المال تسعا وجزء الكعب ثلث تسع فحاصل ضرب الثلثة في
نفسها هو التسعة التي بازاء المال كما ان حاصل ضرب الشيء في نفسه هو المال وحاصل ضرب الثلثة
في التسعة وهو سبعة وعشرون التي بازاء الكعب كما ان حاصل ضرب الشيء في المال هو الكعب
وحاصل ضرب الثلث الذي بازاء جزء الشيء في نفسه هو التسع الذي بازاء جزء المال كما ان حاصل
ضرب جزء الشيء في نفسه هو جزء المال وحاصل ضرب الثلث في التسع هو ثلث التسع الذي بازاء
جزء الكعب كما ان حاصل ضرب الشيء في جزء المال هو جزء الكعب وقس على ذلك سائر مراتب الضرب

صعودا ونزولا مع الاتفاق في الطرفين والاختلاف فيه وكذا حال القسمة صعودا ونزولا مع الاتفاق
والاختلاف فيه ثم لما كانت الجبريات ليتأتى انتهاء اليها افكار المحاسبين مختصة في المسائل الست الاتية وكان
بناؤها على الاعداد والاشياء والاموال والاستخراج المطلوب يتوقف على ضرب بعض هذه الاجناس
في بعض او قسمة بعضها على بعض وقد يوجد في احد الطرفين او كليهما استثناء ويسمى المستثنى منه زائدا
والمستثنى ناقصا وضرب الزائد في مثله والناقص في مثله زائد وفي المختلفين ناقص فاذا اردت تصحيح
ضرب الاجناس بعضها في بعض واستثنى الناقص من الزائد فضرب عشرة اعداد وشيء في عشرة
اعداد الا شيء مائة اعداد الا مالا لان ضرب عشرة اعداد في عشرة اعداد مائة اعداد وهي زائدة
ومضروب شيء في عشرة اعداد وهي عشرة اشياء زائدة ومضروب شيء في الا شيء الا مال وهو ناقص ومضروب
الا شيء في عشرة اعداد الا عشرة اشياء وهو ايضا ناقص فاسقط عشرة اعداد الناقصة من عشرة اعداد
الزائدة بقي مائة اعداد الزائدة والا مال الناقص ومضروب خمسة اعداد الا شيئا في سبعة اعداد
الا شيئا خمسة وثلثون عددا ومال الا اثنى عشر شيئا ووجهه ظاهر مما ذكر ومضروب اربعة اموال
وستة اعداد الا شيئين في ثلثة اشياء الا خمسة اعداد اثنى عشر كعبا وثمانية وعشرون شيئا الا ثمانية
وعشرين مالا وثلثين عددا ومضروب المال في الشيء كعب فمضروب اربعة اموال في ثلثة اشياء اثنا عشر
كعبا وهو زائد ومضروب ستة اعداد في ثلثة اشياء ثمانية عشر شيئا وهو ايضا زائد ومضروب
الا شيئين في الا خمسة اعداد عشرة اشياء وهو ايضا زائد فمجموع الاشياء الزائدة ثمانية وعشرون
ومضروب اربعة اموال في الا خمسة اعداد الا عشرون مالا وهو ناقص ومضروب ستة اعداد في الا
خمسة اعداد الا ثلثون عددا وهو ايضا ناقص ومضروب الا شيئين في ثلثة اشياء الا ستة اموال
وهو ايضا ناقص فمجموع الاموال الناقصة ستة وعشرون مالا فالحاصل اثنا عشر كعبا وثمانية وعشرون شيئا الا ستة
عشرون مالا وثلثين عددا واذا اردت القسمة فيطلب ما اذا ضرب في المقسوم عليه ساوى المقسوم
فيقسم عدد جنس المقسوم على عدد جنس المقسوم عليه فيخرج عدد الخارج من الجنس الذي علمنا
من الفصل المذكور **واذا عرفت** تلك المقدمات **فاعلم** ان كل مجهول استخرج
بالجبر والمقابلة فانما يكون باحدى المسائل الست التي ثلثة منها بالمفردات وثلثة اخرى بالمقترنات
اذ لم يفصل افكار المحاسبين الى اكثر منها والعمل المشترك في الكل بعد السؤال عن المجهول ان نفرض المجهول
شيئا ونعمل بما تضمنه السؤال كما هي الى ان ينتهي الى المعادلة والطرف ذو الاستثناء
يكمل ويزاد مثل ذلك على الاخر وهو الجبر والاجناس المجانسة المتشابهة في الطرفين يسقط منهما

المقابلة وقد عرفت ان بناء الجبر والمقابلة على اجناس ثلثة وهي الاعداد والاشياء والاموال فالمعادلة اما بين جنس وجنس وهي الثلثة المسماة بالمفردات التي يقع المعادلة في اولها بين الاعداد والاشياء وفي الثانية بين الاشياء والاموال وفي الثالثة بين الاعداد والاموال او بين جنس وجنسين وهي الثلثة المسماة بالمقترنات التي يقع المعادلة في اولها بين العدد وبين الاشياء والاموال وفي الثانية بين الاشياء وبين العدد والاموال وفي الثالثة بين الاموال وبين العدد والاشياء وفي كل من الست عمل خاص يحصل به المطلوب فالاولى من المفردات وهي التي ينتهي فيها العمل المشتمل الى المعادلة بين العدد والاشياء فيعدل عدد الاشياء والعمل الخاص فيها ان تقسم العدد على عدد الاشياء ليخرج الشيء المجهول مثاله اقر لزيد بالف بنصفه لعمرو ولعمرو بالفضل الا نصف ما لزيد فما لكل منهما فافرض لزيد شيئا فلعمرو الف الا نصف شيء فلزيد الف وخمسمائة الا ربع شيء وبزيادة ربع شيء على الطرف الاخر يعدل الف وخمسمائة شيئا وربعا واذا قسمنا الفا وخمسمائة على واحد وربع اعني عدد الاشياء يخرج الف ومائتان فلزيد الف ومائتان ولعمرو اربعمائة

الثانية من المفردات ان يقع المقابلة بين الاشياء والاموال فيعدل الاشياء اموالا فاقسم عدد الاشياء على عدد الاموال ليخرج الشيء المجهول مثالها اولاد انتهبوا تركة ابيهم كان الدنانير ان اخذ الواحد دينارا والاخر دينارين والاخر ثلثة وهكذا بزيادة واحد فاسترد الحاكم ما اخذوه وقسمه بينهم بالسوية فاصاب كل واحد سبعة فكم الاولاد والدنانير فالحل لشيخنا البهائي عليه الرحمة في الخلاصة افرض الدنانير شيئا وخذ طرفيه اعني واحدا وشيئا واضرب في نصف الشيء يحصل نصف مال ونصف شيء لان مضروب الواحد في نصف الشيء هو نصف الشيء ومضروب الشيء في نصف الشيء هو نصف المال وهو اعني نصف مال ونصف شيء هو عدد الدنانير لان مضروب الواحد مع اي عدد في نصف هذا العدد يساوي مجموع الاعداد المتوالية مع الواحد اليه فاقسم عدد الدنانير على شيء وهو عدد الجماعة كما قال السائل فاضرب السبعة في الشيء وهو المقسوم عليه يحصل سبعة اشياء تعدل نصف مال ونصف شيء وبعد الجبر والمقابلة بتكميل سبعة اشياء اربعة عشر شيئا وتكميل نصف مال ونصف شيء مالا وشيئا واسقاط الشيء من المال والشيء كما مر اربعة عشر شيئا يبقى في احد الطرفين مال واحد وفي الاخر ثلثة عشر شيئا فالمعادلة ثلثة عشر شيئا لشيء ثلثة عشر وهي عدد الاولاد واذا ضربت في سبعة يحصل احد وتسعون وهو عدد الدنانير ولا يخفى ان المطابق للعمل المذكور ان نفرض عدد الاولاد شيئا لا عدد الدنانير اذ بجمع عدد الاولاد يحصل عدد الدنانير وليس يحصل عدد الدنانير بجمع عدد فان اللازم في القاعدة المذكورة وهو كون مضروب الواحد مع اي عدد في نصف العدد مساويا

لمجموع الاعداد المتوالية من الواحد اليه ان يكون مضروب الواحد مع عدد الجماعة في نصف عدد الجماعة مساويا لمجموع الاعداد المتوالية من الواحد اليه اي الى عدد الدنانير مع انها اكثر من عدد الدنانير بكثير مثلا اذا فرض ان عدد الدنانير خمسة وخمسون وعدد الاولاد عشرة فلا يصح ان مضروب الواحد مع العشرة في نصف العشرة مساو لمجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى العشرة وهو خمسة وخمسون وهو عدد الدنانير وليس مضروب الواحد مع عدد الدنانير اعني خمسة وخمسين في نصف خمسة وخمسين هو بعينه خمسة وخمسين التي هي عدد الدنانير وعلى هذا فما ذكره شيخنا المذكور من فرض الدنانير شيئا وضرب الواحد مع الشيء في نصف الشيء وكون الحاصل اعني نصف مال ونصف شيء هو عدد الدنانير غير صحيح والتحقيق في هذا المقام انه يمكن ان يفرض كل من الدنانير والاولاد شيئا والعمل الذي ذكره الشيخ وهو المطابق لفرض الاولاد شيئا كما صرح به اخيرا بان الشيء هو عدد الجماعة

وبيانه بوجه اوضح انا نفرض عدد الاولاد شيئا ونأخذ طرفيه اعني الواحد والشيء ونضرب في نصف الشيء يحصل نصف مال ونصف شيء وهو يساوي مجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى الشيء الذي هو عدد الجماعة للقاعدة المذكورة فهذا المجموع اعني نصف مال ونصف شيء هو عدد الدنانير وظاهر انه لو قسم عدد الدنانير على الشيء الذي هو عدد الجماعة يخرج سبعة كما قال السائل فعلى تعريف القسمة اذا ضرب الخارج اعني الخارج من القسمة في الشيء اعني المقسوم عليه يحصل المقسوم سبعة اشياء ولكون المقسوم وهو عدد الدنانير نصف مال ونصف شيء يعدل سبعة اشياء نصف مال ونصف شيء وبعد الجبر بتكميل سبعة اشياء بان يصير اربعة عشر وتكميل نصف مال ونصف شيء بان يجعل مالا وشيئا والمقابلة باسقاط شيء من الطرفين يعدل مال ثلثة عشر شيئا فاذا قسمنا ثلثة عشر على الواحد الذي هو عدد المال يخرج ثلثة عشر وهو المجهول اعني عدد الاولاد واذا ضرب في سبعة يحصل احد وتسعون وهو عدد الدنانير وهذا على تقدير فرض عدد الاولاد شيئا ويمكن كما اشير اليه ان يفرض عدد الدنانير شيئا و العمل ان نقسم الشيء الذي هو عدد الدنانير على سبعة فيخرج سبع الشيء وهو عدد الاولاد فاذا جمعناه اي جمعنا الاعداد المتوالية من الواحد اليه بان نزيد عليه واحدا ونضربه في نصف سبع الشيء يحصل نصف سبع الشيء اي جزء من اربعة عشر جزءا من الشيء وسبع نصف التسبيع من المال اي جزء من ثمانية وتسعين جزءا من المال وتكتب صورتها هكذا مثاله مثاله وهذا الحاصل هو عدد الدنانير يعادل الشيء الذي هو عدد الدنانير بالفرض و وبعد تكميل الشيء يصير اربعة عشر شيئا يعادل شيء واحد اربعة عشر جزءا من ثمانية وتسعين جزءا من المال وبعد تكميل المال والجمع بين الطرفين

يحصل التكميل والتحويل الى تلك النسبة بضرب مال واحد معا لا لاحد وتسعين شيئا فاذا قسمنا عدد الاشياء
يعني واحدا وتسعين على عدد المال هو الواحد يخرج احد وتسعون وهو عدد المجهول الذي فرض شيئا
يعني عدد الدنانير واذا قسمنا عدد الدنانير يعني احدا وتسعين على السبعة يخرج عدد الاولاد اعني
ثلثة عشر وهو المط هذا ويمكن ان يستخرج امثال هذا السؤال بالخطأين بان نفرض العدد خمسة
فالخطأ الاول اربعة ناقصة لان نصيب كل واحد ثلثة من خمسة عشر التي حصلت من فرض عدد الاولاد خمسة
اي حصلت من الواحد الى الخمسة والحال انه يجب ان يكون نصيب كل واحد سبعة ثم نفرض الاولاد
تسعة فالخطأ الثاني اثنان كذلك اي ناقصا فالمحفوظ الاول عشرة والثاني ستة وثلثون ولكون الخطأين
كليهما ناقصين ناخذ الفضل بين المحفوظين وهو ستة وعشرون ونقسمه على الفضل بين الخطأين
وهو اثنان فيخرج ثلثة عشر وهو المط وفي مثل هذا السؤال طريق اخر اسهل واخصر وهو ان نضعف
خارج القسمة اي ما اعطاه السائل فالحاصل الا واحدا هو المطلوب ففي المثال المذكور اذا ضعفنا
السبعة التي اعطاها السائل ونقص منه واحد يحصل ثلثة عشر وهو المط **الثالثة من المفردات**
ان يقع المعادلة بين العدد والاموال فيعدل عدد اموالا فنقسم العدد على عدد الاموال فجذر
الخارج هو الشيء المجهول مثاله اقر لزيد باكثر المالين الذين مجموعهما عشرون ومسطحهما ستة وتسعون
فافرض احد المالين عشرة وشيئا والاخر عشرة الا شيئا فالمجهول هو الشيء ومسطحهما اعني مضروب
احدهما في الاخر مائة الا مالا اذ مضروب احدهما في الاخر مائة الا مالا اذ مضروب عشرة في عشرة مائة
ومضروب شيء في الا شيء الا مال ومضروب الشيء في عشرة عشرة اشياء ومضروب العشرة في الا شيء
عشرة الا شيء وهما اي عشرة اشياء وعشرة الا شيء يتساقطان فيبقى الحاصل مائة الا مالا يعادل ستة
وتسعين كما قال السائل وبعد الجبر باسقاط الا مال من احد الطرفين وزيادة مال على الطرف الاخر و
المقابلة بنقصان ستة وتسعين من مائة يعدل المال اربعة فاذا قسم الاربعة على واحد هو عدد المال
يخرج الاربعة ايضا وجذره الخارج اثنان وهو الشيء المجهول فعشرة وشيء اثنا عشر وهو اكثر المالين
وعشرة الا شيئا ثمانية وهو اقلهما فاكثر المالين الذي هو المقر به لزيد اثنا عشر ولا ان مضروب ثمانية
في اثنا عشر هو ستة وتسعون وههنا ولو ابدل الستة والتسعون بخمسة وسبعين يخرج الشيء
خمسة واكثر المالين خمسة عشر والاخر خمسة ولو كان المجموع عشرون ومسطحهما تسعة عشر فبعد
الجبر والمقابلة يعادل المال احدا وثمانين فاذا قسم احد وثمانين على الواحد يخرج ايضا احد وثمانون
وجذره تسعة وهو الشيء المجهول فاكثر المالين تسعة عشر والاخر واحد **واما المفردات**

فالاولى منها ان يقع المعادلة بين العدد وبين الاشياء والاموال معا فيعدل اشياء اموالا
المال الواحد ان كان اقل منه ورده اليه ان كان اكثر وحول العدد والاشياء الى تلك النسبة
كل على عدد الاموال ثم ربع نصف عدد الاشياء وزد على العدد وانقص جذر المجموع نصف عدد
الاشياء يبقى عدد المجهول مثاله اقر لزيد من العشرة بما مجموع مربعه ومضروبه في نصف باقيها اثنا عشر
فافرضه شيئا فمربعه مال ونصف العشرة الاخر خمسة الا نصف شيء ومضروب الشيء فيه خمسة اشياء الا
نصف مال واذا اسقط من المال نصفه للتكميل خمسة اشياء الى عشر فمال وعشرة اشياء يعادل اربعة
وعشرون نقصنا نصف عدد الاشياء والعدد يبقى اثنان وهو المقر به وتوضيحه ان مربع نصف
عدد الاشياء خمسة وعشرون وزيادة العدد عليه يصير تسعة واربعين وجذره سبعة نقص منه
نصف عدد الاشياء اعني خمسة يبقى اثنان وهو المطلوب في هذا المثال انما هو للتكميل واما الرد فمثاله
عدد ضرب في نفسه وزيد على الحاصل ضعفه واضيف المجتمع الى مضروب العدد في اثنا عشر حصل ثلثة
وستون فبعد العمل ينتهي الى ثلثة اموال واثنا عشر شيئا تعدل ثلثة وستين وبعد الرد مال واربعة
اشياء تعدل احدا وعشرين وعند تمام العمل يبقى ثلثة وهو المطلوب **والثانية منها**
ان يقع المعادلة بين الاشياء وبين العدد والاموال فاشياء تعدل عددا واموالا فبعد التكميل او الرد
نقص العدد من مربع نصف عدد الاشياء ويؤخذ جذر الباقي على نصفها او ينقص منها فالحاصل هو الشيء
مثالها عدد ضرب في نصفه وزيد على الحاصل اثنا عشر حصل خمسة امثال العدد فافرض العدد شيئا
واضرب الشيء في نصفه يحصل نصف مال واذا زيد عليه اثنا عشر فالحاصل نصف مال واثنا عشر يعدل
خمسة اشياء التي هي خمسة امثال الشيء المفروض وبعد التكميل يعدل مال واربعة وعشرون عشرة اشياء
فانقص العدد اعني الاربعة والعشرين من مربع الخمسة التي هي نصف عدد الاشياء يبقى واحد وجذره
ايضا واحد فان زدته على الخمسة او نقصته منها يحصل ستة او اربعة وهو المطلوب لا يخفى انه يمكن
ان يستخرج بهذه المسئلة اي بالثانية من المفردات كل ما يمكن استخراجه بالثالثة من المفردات فالمثال الذي
تقدم فيها وهو قولنا اقر لزيد باكثر المالين الذين مجموعهما عشرون ومسطحهما ستة وتسعون والفائدة
ان نستخرجه بهذه المسئلة اي بالثانية من المفردات نفرض احد المالين شيئا والاخر عشرون الا شيئا
مسطحهما عشرون شيئا الا مالا يعدل ستة وتسعين وبعد التكميل يعدل عشرون شيئا ستة وتسعين
مالا فاذا نقصنا العدد وهو ستة وتسعون من مربع العشرة التي هي نصف عدد الاشياء اعني مائة
يبقى اربعة جذرها اثنان فاذا زيد هذا الجذر على نصف عدد الاشياء او نقص منه يحصل اثنا عشر او ثمانية

وهو المطلوب **الثالثة منها** اموال تعدل عدداً واشياء فبعد التكميل او الرد نزيد مربع نصف
عدد الاشياء على العدد ونجذر المجموع ونلقي نصف عدد الاشياء فالجميع هو الشيء المجهول مثاله مال وعشرة
من مربعه ونزيد الباقي على المربع حصل العشرة فافرض العدد المجهول شيئاً واضربه في نفسه فيحصل
مال وانقص الشيء من المال الذي هو مربعه وزد الباقي وهو المال الا شيئاً على المربع فعادلنا لان الا
شيئاً عشرة فبعد الجبر باسقاط الا شيء وزيادة الشيء على الطرف الآخر والرد يحصل مالين الا عشرة
خمسة والشيء نصف شيء يعادل الخمسة اعداد ونصف شيء ومربع نصف عدد الاشياء ربع الربع
نزيد عليه العدد اعني الخمسة يصير خمسة ونصف ثمن وجذره اثنان وربع فاذا زيد عليه ربع عدد الاشياء
وهو الربع يحصل اثنان ونصف هو المطلوب لان مربعه ستة وربع فاذا نقصنا منه اثنين ونصفاً
بقي ثلثة وثلثة ارباع فاذا زدناه على ستة وربع يحصل عشرة وقد تم بذلك ما اردنا ايراده من
المسائل الست الجبريات واعلم ان الاشكال في استخراج المجهولات بهذه المسائل الست انما هو في
تحصيل المعادلة والعمل بما تضمنه السؤال حتى يؤدي اليها اذ العمل الذي يؤدي الى المعادلة يختلف
باختلاف الاسولة فيحتاج الى نظر ثاقب وحدس صائب واعمال الفكر فيما اعطاه السائل وصرفه
فيما يؤدي الى المهم من الوسائل واما العمل الخاص بكل من تلك المسائل الست بعد حصول المعادلة فهو
امر ظاهر متعين لا صعوبة فيه وقد نظم هذه المسائل الست باعمالها الخاصة بالفارسية هكذا
في الاولين من المفردات در جبر ومقابله چو گردد بد جنس اشيا وعدد برابر آن كن تقسيم
چون مال عدد ... شد متمم كن ان شئ بمال وحفظ كن اين تعليم **وفي الثالثة من المفردات**
گر مال وعدد عديل گردد في الحال تقسيم بهاى اعداد بر مال پس جذر بگير خارج قسمت را كان
جذر لجواب باشد سوال **وفي الاولى من المقترنات** چون گشت عدد بمال و شى
همراه افزاى عدد بر ان مربع وانگاه ازجذر جميع نصف اشيا كم كن مجهول [illegible]
بجواه **وقيل فيها ايضاً** چون شد عدد عديل مال و اشيا تا اشيا نصف تو نيز تربيع نما
وافزا بعدد جذر نما بر گير وان نصف فكن زجذر و باقى بنما **وقيل في الثالثة هكذا**
در مقترنات جبر از بعد رد و تكميل [illegible] نصف عدد اشيا در هر سه
مربع كن در اول ودوم ثالث شئ [illegible] نصف عدد اشيا وافزا و بكاه بجذر
[illegible] مذكور ظاهر در جواب [illegible] **واذا عرفت** هذه القواعد
الاربع اعني الاربعة المتناسبة والخطائين والعمل بالعكس والجبر والمقابلة **فاعلم** ان ما يستخرج

منها من مشكلات الحساب بعضها مما يمكن ان يستخرج من الاربع وبعضها من الثلاث او الاثنين منها وبعضها
يتعين استخراجه بواحدة منها ونحن نذكر هنا بعضاً من تلك الاسولة الحسابية مما يتكرر عند السؤال ويشتهر
بالاشكال بالعربية او الفارسية نثراً او نظماً حتى يحصل التمرين والاحاطة للطلاب تسهيلاً عليهم في تخريج
الجميع **ومنها** مسئلة مشهورة قد ذكرها في التنبيه ... وقد ذكرها العلامة الطوسي ره في
رسالة الجبر مع انه ليس لها مناسبة بالمباحث الفقهية وذكرها العلامة الحلي في كتاب النهاية بعد ما
كما هنا الباسا ففيها بناسب مبحث البيع وذكرها شيخنا البهائي في الحبل المتين تعليقاً كما لا يليها
ففيها بناسب مبحث الطهارات فنقررها على ما ذكره العلامة الحلي هو انه لو كان قطعة ارض بين شجرتين
قدرها اربعة عشر ذراعاً وطول احد الشجرتين ستة اذرع وطول الاخرى ثمانية فاجتمع طيران بينهما
وطار الى طير بينهما وطار الى ثمر الطير طاير ان من رأس الشجرتين بالسوية اي طاراليه حيث انا متساويا
بحسب المسافة حتى تلاقيا عليه ثم سبعة القطعة من اثنين ثم واحد صفقة واحدة لاحد بها من اصل الشجرة
القصيرة الى موضع الالتقاء اعني ثمر الطير والاخرى منه الى اصل الشجرة الاخرى ثم خط موضع الالتقاء
قد وزن من الشجرة القصيرة الى موضع الالتقاء ومنه الى اصل الشجرة الطويلة من جهة الارض ونقررها
على ما ذكره شيخنا البهائي هو انه حوض مستطيل طوله اربعة عشر شبراً وعرضها ثلثة اشبار وعمقه شبران
وعلى طرفي طوله شجرتان طول احديهما ستة اشبار وطول الاخرى ثمانية فسقط من جانبه سنبلة على
عمود الماء وانقسم بالماء الى قسمين احدهما ازيد من الآخر انقص منه ثم قطر من القسم الذي يلي الشجرة القصيرة
قطرة على احد الثوبين ومن القسم الذي يلي الطويلة قطرة على الثوب الآخر فطار الى الحائط طيران من
راسي الشجرتين طيراناً متساوياً بحسب المسافة حتى يلاقيا عليه واختفاء وخفي علينا مكانه من الحائط فلم ندر
هل كان موضع النار فالى اقرب الى القصيرة ام الى الطويلة فكيف السبيل الى معرفة ذلك حتى يتعين الثوب
الطاهر ويجتنب النجس وهذه المسئلة مما يمكن ان يستخرج بالاولى من المفردات وطريق الاستخراج على
التقدير بان تفرض ما بين اصل الشجرة القصيرة وموضع الالتقاء شيئاً ومربعه مال ومربع القصيرة
التي هي الستة ستة وثلثون فيكون المجموع مالاً وستة وثلثين وجذر المجموع مقدار ما طار الطائر
الاتزور من القائمة فيكون مربعه مساوياً لمربعي ضلعيها بشكل العروس فجذر مربعه هو بعينه جذر ضلعيه
اعني القصيرة والمسافة التي بين اصلها وموضع الالتقاء اربعة عشر الا شيئاً ومربعه مائة وستة وتسعون
ومال الا ثمانية وعشرين شيئاً ولكون الشجرة الطويلة ثمانية يكون مربعها اربعة وستون والمجموع مائتان
وستون ومال الا ثمانية وعشرين شيئاً وهو يعدل مالاً وستة وثلثين لتساوي الوترين حيث طار الطائر

مربع الضلعين

فان تساويهما يوجب تساوي مربعيهما وهو يوجب تساوي مربع الضلعين وهو يوجب تساوي مجموع الضلعين ٣٠
لمجموع الضلعين اي اصل المعادلة المذكورة فاذا جبرت وقابلت باسقاط الاثمانية وعشرين من احد الطرفين
وزيادتها على الطرف الاخر واسقاط المالين من الطرفين واسقاط ستة وثلثين من مائتين وستين بقي
مائتان واربعة وعشرون يعدل ثمانية وعشرين شيئا واذا قسمنا مائتين واربعة وعشرين على ثمانية
وعشرين يخرج ثمانية وهي ما فرض شيئا اعني ما بين القصيرة وموضع الالتقاء وبقي ما بينه وبين الطويلة
ستة فكون ذلك عشرة ولا يخفى انه يمكن ان يستخرج المطلوب في هذه المسئلة اعني ما بين اصل كل من
النخلتين وموضع الالتقاء من مجرد شكل العروس من دون احتياج الى عمل الجبر والمقابلة اذ بعد
تساوي الوترين وكون احد الضلعين ثمانية والاخر ستة وكون مربع العلم مساويا لمربعي الضلعين يلزم
مساواة مجموع الضلعين لمجموع الضلعين فاذا كان احد الضلعين من مربع ثمانية وواحدهما الاخر
ستة يلزم ان يكون الضلعان الباقيان منهما على عكس ذلك اي يكون الضلع الاخر من المربع
الذي احد ضلعيه ثمانية ستة والاخر من المتساوي وفيما اذا امكن تعيين مقدار كل المسافتين اي المسافة بين
اصل القصيرة وموضع الالتقاء والمسافة بينه وبين اصل الطويلة بمجرد شكل العروس على النحو الذي
قررناه فجعل الطويلة المسافة الاولى التي هي احد ضلعي المربعين من الثمانية التي هي احد ضلعي المربع لا
نظر الى ان كلا منهما في الضلعين الاخرين بل هذا الاحتياج الى تامل وبعد لك ان طريق معرفة ما بين
موضع الالتقاء الى القصيرة او الطويلة احرى وانما قطر خط القسم بين القصيرة وموضع الالتقاء
هو الارتفاع من الكرة فتامل ويمكن ان يستخرج هذه المسئلة بالخطائين بان يفرض ما بين القصيرة
وموضع الالتقاء خمسة اشياء وهو المفروض الاول فما بين الطويلة وبينه تسعة فمربع الضلعين
الاولين احد وستون ومربع الاخرين مائة وخمسة واربعون والتفاضل بينهما هو الخطاء الاول
لانه يجب تساويهما لتساوي جذريهما اعني الوترين لشكل العروس ثم نفرض اربعة مربعا مربعا الضلعين
الاولين اثنان وخمسون ومربع الاخرين مائة واربعة وستون فالخطاء الثاني مائة واثنا عشر المحفوظ
الاول خمسمائة وستون والمحفوظ الثاني ثلثمائة وستة وثلثون والفضل بين المحفوظين مائتان
واربعة وعشرون وبين الخطائين ثمانية وعشرون وخارج القسمة ثمانية وهو ما بين القصيرة و
موضع الالتقاء فما بينه وبين الطويلة ستة وكل من الوترين عشرة وهو المطلوب **ومنها** حوض
ارسل فيه اربعة انابيب يملأه احدها في يوم والثانية في يومين والثالثة في ثلثة ايام والرابعة في
اربعة ايام ففي كم وقت يمتلئ وينفجر اخرى منه حلبه فانه شرع في حوض اربعة انابيب يملأه احدها

كرا في يوم والاخرى كرا في يومين والثالث في ثلثة ايام والرابع في اربعة طلوع مشخص لانا بيب الاربعة
في اول النهار دفعة واحدة مختلفة بنوضا من تلك الحوض في اول بلوغ ما شاء الكر ما زاد ان بعض
في اي وقت من النهار يبلغ الكر بنوضا واستخراج هذه المسئلة ونظايرها بالاربعة المتناسبة
في غاية السهولة وطريقه في ان يبقى لانابيب الاربع في يوم واحد على التقدير الاول تمام اصل الحوض
ونصف سدس على الثاني بملأ كرين ونصف سدس الكر فنسبة يوم واحد الى اثنين ونصف السدس
كنسبة الزمان المجهول الى الحوض والى كر واحد فالمجهول احد الوسطين فاذا ضرب احد الطرفين وهو
الواحد في الاخر كان الحاصل واحدا فاذا نسب الحاصل الى الوسط المعلوم وهو الاثنان ونصف السدس
كان النسبة بخمسين وخمسي خمس اذ المنسوب اليه اعني الواحد اثنا عشر نصف سدس وظاهر ان نسبة اثني
عشر الى خمسة وعشرين هي نسبة خمسين وخمسي خمس الى الواحد فالوقت المطلوب يكون بعد مضي خمسي
النهار وخمسي خمسه فاذا كان النهار اثني عشر ساعة مثلا بنوضا بعد مضي خمس ساعات وخمس واربعة
دقيقة وست وثلثين ثانية ويمكن ان يستخرج هذه المسئلة بوجه اخر من دون افتقار الى الاربعة متناسبة
او غيرها من القواعد الاربع وهو انه لما كانت الانابيب الاربع تملأ في يوم ما هو ضعف ما تملأ الاولى
ونصف سدس فما تملأ الاربع في يوم هو خمسة وعشرون جزءا من الاجزاء التي بها ما تملأ الاولى في
يوم اثني عشر كل جزء في جزء من اليوم فتملأ الاربع ما تملأ الاولى في يوم في اثني عشر جزءا من اليوم **ومنها**
سمكة ثلثها في الطين وربعها في الماء والخارج منها ثلثة اشبار فكم اشبارها وهذه المسئلة يمكن استخراجها
بالقواعد الاربع وبالاربعة المتناسبة فنحط الكسرين من مخرجهما اعني اثني عشر يبقى خمسة فنسبة الاثني عشر
اليها كنسبة المجهول الى الثلثة وهو الخارج من ضرب مسطح الطرفين وهو ستة وثلثون على الوسط اعني
الخمسة سبعة وخمس وهو المطلوب وبالجبر والمقابلة نفرض المجهول شيئا فاذا القينا منه ثلثه وربعه اعني نصف
ونصف سدس بقي ربع شيء وسدس سدس يعادل الثلثة من اولى المعادلة فاذا قسمنا الثلثة على الربع والسدس
يخرج سبعة وخمس وهو المطلوب وبالخطائين نفرض المجهول اعني اشبار السمكة اثني عشر فاذا اسقطنا منها
ثلثها وربعها بقي خمسة فالخطاء الاول اثنان وهو زايد ثم نفرضها اربعة وعشرين واذا اسقطنا منها ثلثها
وربعها بقي عشرة فالخطاء الثاني سبعة زايدة ايضا المحفوظ الاول هو مضروب الاثني عشر في سبعة
اربعة وثمانون والمحفوظ الثاني وهو مضروب اربعة وعشرين في اثنين ثمانية واربعون والفضل بينهما
اي بين المحفوظين ستة وثلثون وبين الخطائين خمسة واذا قسمنا ستة وثلثين على خمسة يخرج تمام
سبعة وهو المطلوب وبالتحليل يعمل على الثلثة مثلها وخمسها لان الثلثة والربع من كل عدد يبقى

فايق بعد نقصانهما عشرة وخمسة لان الثلث والربع من اثني عشر سبعة بنسبة الخمسة وخمسها واذا
زدنا على الثلثة ثلثة وخمسي ثلثة اعني واحدا وخمسا يحصل سبعة وخمس وهو المطلوب ومن على ذلك المثال
فان العمل في ذلك ان ننظر النسبة بين الكسور الملفاة وبين ما بقي من المخرج المشترك ونزيد على العدد
الذي اعطاه السائل بمقتضى تلك النسبة ففي المثال المذكور اخذنا الكسرين اعني الثلث والربع من
المخرج المشترك اعني اثني عشر حصل سبعة وكان النسبة مثل الخمسة وخمسها فزدنا على الثلثة الذي
السائل بمقتضى تلك النسبة اي زدنا عليها مثلها وخمسها حصل سبعة وخمس **مثال اخر**
يختلف فيه النسبة اي عدد اذا نقص منه نصفه وخمسه بقي اربعة اخذنا المخرج المشترك اعني العشرة و
اخذنا منها نصفها وخمسها اعني سبعة فكانت النسبة بينهما وبين ما بقي اعني ثلثة بالضعف والثلث
اي كانت السبعة مثلي الثلثة وثلثها فزدنا على ما اعطاه السائل اعني الاربعة بمقتضى تلك النسبة اي
زدنا عليها مثليها اعني ثمانية وثلثها اعني واحدا وثلثا حصلت ثلثة عشر وثلث وهو المطلوب لانها
اربعون ثلثا نصفه وخمسه ثمانية وعشرون ثلثا واذا نقصناها من اربعين بقي اثنا عشر ثلثا وظاهر
ان ثمانية وعشرين ثلثا تسعة من الصحاح وثلث واثني عشر ثلثا اربعة من الصحاح فثبت ان ثلثة عشر وثلثا
هو العدد الذي اذا نقص منه نصفه وخمسه اعني تسعة وثلثا بقي اربعة **ومنها** زيد وعمرو وحضرا بيع
دابة فقال زيد لعمرو ان اعطيتني ثلث ما معك وزيد على ما معي تم لي ثمنها وقال عمرو لزيد ان اعطيتني
ربع ما معك وزيد على ما معي تم لي ثمنها فكم مع كل منهما وكم الثمن فبالجبر نفرض ما مع زيد شيئا وما
مع عمرو ثلثة لاجل الثلث فاذا اخذ زيد ثلث ما لعمرو اعني درهما كان معه شيء ودرهم هو الثمن واذا
اخذ عمرو ما له اعني ربع مال زيد كان معه ثلثة دراهم وربع شيء يعدل شيئا ودرهما وبعد المقابلة
باسقاط ربع شيء ودرهم من كل من الطرفين يعدل درهمان ثلثة ارباع فاذا قسمنا درهمين على ثلثة
ارباع بمخرج ربع درهمان وثلثان فالشيء درهمان وثلثان وهو ما لزيد ولعمرو الثلثة المذكورة فاذا صححت
المكسور لسهولة الحساب في النسبة بجعل كل درهم اثلاثا ثلثة كان مع زيد ثمانية ومع عمرو تسعة وكان
الثمن احد عشر لان الثمانية مع ثلث التسعة احد عشر والتسعة وربع ثمانية ايضا احد عشر ولا يخفى
ان بنى هذا العمل على كون الثمن اقل عدد يتحقق فيه هذه النسبة اذ لا ريب في وجود اعداد كثيرة اذا
فرضت ثمنا يتحقق فيه هذه النسبة بكون كل منها مساويا لما مع احدهما مع ثلث ما مع الاخر ولما
مع الاخر مع ربع ما مع الاول مثلا اذا كان مع لزيد ستة عشر ولعمرو ثمانية عشر والثمن اثنين و
عشرين فيصدق فان ما مع زيد اذا زيد عليه ثلث ما مع عمرو وهو ستة يتم الثمن وان ما لعمرو اذا زيد عليه

ربع ما مع زيد اعني اربعة يتم الثمن ثم هذه المسألة يستنبط الراي يمكن ان يستخرج بطرق كثيرة وطرقا ولا
طريق في غاية السهولة ذكرها المحقق الطوسي ره وهي ان نسقط من مسطح مخرج الكسرين واحدا ابدا
يبقى ثمن الدابة ثم نسقط احد الكسرين يبقى ما مع احدهما ثم الاخر يبقى ما مع الاخر ففي المثال نسقط من اثني عشر
الذي هو مضروب مخرج احد الكسرين في مخرج الاخر واحدا يحصل احد عشر وهو الثمن ثم نسقط منه اي من اثني
عشر احد الكسرين اعني ثلثه مثلا وهو اربعة يحصل الثمانية وهو ما مع الاخر **ومنها** ان نقسم
العشرة بقسمين يكون الفصل بينهما بخمسة فبالجبر نفرض الاول والاكثر شيئا وخمسة فمجموع
الاول والاكثر شيئان وخمسة يعادل عشرة وبعد المقابلة باسقاط الخمسة من الطرفين يخرج اثنان ونصف
فهو الشيء المجهول اعني العدد الاول والاكثر سبعة ونصف وظاهر ان الفضل بين سبعة ونصف و
اثنين ونصف خمسة وبالخطائين نفرض الاول ثلثة فالخطأ الاول واحد ناقص ثم اربعة فالخطأ الثاني
ثلثة زائدة والفضل بين المحفوظين خمسة وبين الخطائين اثنان والخارج من القسمة الفضل
الاول على الثاني اثنان ونصف هو المطلوب بوجه اخر لما كان الفضل بين كل عدد وضعفه
الفضل بين ضعفه وبين كل منهما فاذا زدت نصف هذا الفضل اعني نصف خمسة وهو اثنان و
نصف على نصف العدد الذي هو العشرة اعني الخمسة يحصل الاكثر وهو سبعة ونصف واذا نقصته
منه يبقى الاقل وهو اثنان ونصف —

ومنها رمح مركوز في حوض والخارج عن الماء منه خمسة اذرع فمال مع ثبات طرفه حتى لاقى
سطح الماء فكان البعد بين مطلعه من الماء وموضع ملاقاته رأسه له عشرة اذرع كم طول الرمح فبالجبر
نفرض الغائب في الماء شيئا فالرمح خمسة وشيء ولا ريب انه بعد الميل وتر قائمة احد ضلعيها العشرة
اذرع والاخر قدر الغائب منه اعني الشيء فمربع الرمح اعني خمسة وعشرين ومال وعشرة اشياء
مساو لمربعي العشرة والشيء اعني مائة ومال لشكل العروس فبعد اسقاط المشترك يبقى عشرة
اشياء معادلة الخمسة وسبعين فعلى العشرة سبعة ونصف هو القدر الغائب في الماء فالرمح اثني
عشر ذراعا ونصفا بالخطائين نفرض الرمح خمسة عشر فمربعه مائتان وخمسة وعشرون ومربع
الضلعين الاخرين مائتان اذ احد الضلعين عشرة بالفرض والاخر اعني القدر الغائب في الماء على
فرض كون الرمح خمسة عشر ايضا عشرة لان الرمح اذا كان خمسة عشر والفرض ان الخارج منه عن الماء

خمسة فالغائب خمسة عشر وظاهر ان مربع كل من العشرة مائة فمجموع مربعيهما مائتان فالخطاء الاول
خمس وعشرون ثم نفرض خمسة عشر من مربعه اربعمائة ومربع الضلعين ثلثمائة وخمسة وعشرون فالخطا
الثاني خمسة وسبعون فالمحفوظ الاول الف ومائة وخمسة وعشرون والمحفوظ الثاني خمسمائة
والفضل بين المحفوظين ستمائة وخمس وعشرون وبين الخطائين خمسون وخارج القسمة الفضل الاول
على الثاني اثنا عشر ونصف هو المطلوب وبوجه اخر ناخذ مربع ما بين المطلع وموضع معنيه اعني
وهو مائة ونقسمه على الخمسة فيخرج عشرون ثم نزيد عليه الخمسة فيصير خمسة وعشرين ونصفه وهو
اثنا عشر ونصف قدر الرمح ونسقط منه الخمسة فيحصل سبعة ونصف وهو قدر الغائب في الماء من الرمح
وبرهانه يظهر من شكل لد من ثالث الاصول

ومنها قيل لشخص كم مضى من الليل فقال ثلث ما مضى يساوي ربع ما بقي فكم مضى وكم بقي فبالجبر
نفرض الماضي شيئا فالباقي اثنا عشر الا شيئا فثلث الماضي اعني ثلث الشيء يعادل ربع الباقي اعني ثلثة
الا ربع شيء وبعد الجبر واسقاط الا ربع شيء من احد الطرفين وزيادة ربع شيء على الاخر يعدل ثلث الشيء
وربعه ثلثة والخارج من قسمة الثلثة على الثلث والربع خمسة وسبع وهو الساعات الماضية والباقية
ستة وستة اسباع ساعة **وبوجه اخر** اجعل الماضي شيئا والباقي اربع ساعات
لاجل الربع وثلث الشيء يساوي الساعة فالشيء الماضي ثلث ساعات والكل سبع فبالاربعة المتناسبة
نسبة الثلث الى السبعة كنسبة المجهول الى اثني عشر فاذا قسمت مسطح الطرفين على الوسط يخرج
خمسة وسبع وهو الساعات الماضية والباقية كما ذكر

ومنها ثلثة اقداح مملوة باربعة ارطال عسلا والاخر بخمسة خلا والاخر بتسعة ماء صببت
في اناء واحد وخرجت سكنجبينا ثم ملئت الاقداح منه فكم في كل من الاقداح من العسل والخل والماء
فاجمع الاوزان واحفظ المجتمع وهو ثمانية عشر واضرب ما في كل قدح من الاوزان الثلثة واقسم
الحاصل على المحفوظ اعني ثمانية عشر فالخارج ما فيه فنضرب الاربعة في نفسها ونقسم الحاصل
وهو ستة عشر على المحفوظ اعني ثمانية عشر فيخرج من الرطل ثمانية اتساع رطل
ثم نضربها في الخمسة كذلك فيحصل عشرون فنقسمها على ثمانية عشر يخرج رطل وتسع خلا ثم نضربها
في التسعة ونقسم الحاصل على ثمانية عشر فيخرج رطلان ماء والكل اربعة ثم نضرب الخمسة في نفسها
وفي الاربعة والتسعة ونفعل ما مر تكون في الخامس رطل وثلثة اتساع ونصف تسع خلا ورطل
وتسع عسلا ورطلان ونصف ماء والكل خمسة ثم نفعل ذلك بالتسعة يكون في التاسع رطلان

عسلا ورطلان ونصف خلا واربعة ارطال ونصف ماء والكل تسعة وهذا العمل راجع الى
الاربعة المتناسبة اذ نسبة الثمانية عشر الممزوجة الى ما فيها من العسل مثلا وهو الاربعة
ارطال كنسبة الاربعة الممزوجة الى ما فيها من العسل وهو المجهول احد الطرفين فاذا ضربنا
الاربعة في الاربعة وقسم الحاصل اعني ستة عشر على الطرف المعلوم وهو ثمانية عشر يخرج
ثمانية اتساع رطل عسلا وقس عليه البواقي

ومنها اي عدد اذا ضوعف وزيد عليه واحد وضرب الحاصل في ثلثة وزيد عليه اثنان
وضرب المبلغ في اربعة وزيد عليه ثلثة بلغ خمسة وتسعين
فبالجبر فرضنا العدد المجهول شيئا وعملنا ما ذكر من التضعيف والزيادات والضرب حصل
فبالجبر فرضنا العدد المجهول شيئا وعملنا ما ذكر من التضعيف والزيادات والضرب حصل اربعة و
عشرون شيئا وثلثة وعشرون عددا يعدل خمسة وتسعين وبعد اسقاط المشترك يعدل اربعة وعشرون
شيئا اثنين وسبعين عددا وهي الاولى من المفردات والخارج من قسمة اثنين وسبعين على اربعة و
عشرين ثلثة ثم نفرض خمسة فالخطا ثمانية واربعون زائدة فالمحفوظ الاول ستة وتسعون فقسمنا
مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين خرج ثلثة وهو المطلوب وبالتحليل نقصنا من الخمسة والتسعين ثلثة
حصل اثنان وتسعون قسمنا على الاربعة خرج ثلثة وعشرون نقصنا منها اثنين حصل احد وعشرون
قسمنا على الثلثة حصل سبعة نقصنا منها واحدا حصل ستة فنصفنا ها حصل ثلثة وهو المطلوب

ومنها مال زدنا عليه خمسة دراهم ونقصنا من المبلغ ثلثة وخمسة دراهم لم يبق شيء فبالجبر فرضنا
المال شيئا وزدنا عليه خمسة دراهم يحصل شيء وخمسة دراهم وانقصنا منها ثلثها وهو ثلث
شيء وواحد وثلثان يبقى اربعة اخماس شيء وثلثة دراهم وثلث اذا نقصنا منه خمسة لم يبق شيء فهو معادل
لخمسة وبعد اسقاط المشترك يبقى اربعة اخماس شيء معادل لدرهم وثلثين فاذا قسمنا درهما و
ثلثين على اربعة اخماس شيء معادل للدرهم يخرج اثنان ونصف سدس وهو المطلوب وبالخطائين
نفرض المال خمسة فالخطا الاول اثنان وثلث في بداهة نفرض اثنين فالخطا الثاني ثلث خمس ناقص
فالمحفوظ الاول ثلث والثاني اربعة ومجموعهما سبعة ومجموع الخطائين اثنان وثلث وثلث خمس
اي اثنان وخمسان وخارج المجموع قسمة الاول على المجموع الثاني اثنان ونصف سدس وبالتحليل
خذنا الخمسة التي لا يبقى بعد القائها شيء وزدنا عليها نصفها لان الثلث المنقوص ثم انقص من المجتمع

لکمة نرا الباقی سدس لان الخمس المزید یبقی اثنان و نصف سدس و هو المط هذه هی المسائل الحسابیة
التی اردنا ان نذکرها بالعربیة و ههنا مسائل اخری نذکرها بالفارسیة **اول** کدام عدد است که
چون از ان نصف نقصان کنی و از باقی ثلث و از باقی ربع و از باقی خمس و از باقی سدس هشت بماند
جواب ان موقوف است بر تمهید مقدمه و مقدمه انست که هر دو عدد غیر واحد باشد اگر
متساوی باشند ان دو عدد را متماثلان گویند چون پنج و پنج و اگر بنقصان کردن اقل از اکثر مرة
بعد اخری اکثر بالکلیة منعدم شود و کسری که کمتر از اقل باشد باقی نماند ان دو عدد را متداخل گویند
چون دو و هشت مثلا و اگر بکم کردن اقل از اکثر کسری غیر واحد باقی بماند که کمتر از اقل باشد
و عدد ثالثی عد ان دو عدد را بکند ان دو عدد را متوافقان گویند چون چهار و شش که چون چهار
از شش طرح شود دو میماند و این دو عدد ثالث است که عاد هر دو عدد است و کسر یکه این دو
عاد ثالث مخرج انست وفق ان دو عدد گویند چون نصف در مثال مذکور زیرا که مخرج نصف
دو است که کسر با نسبت عاد هر دو است و توافق ان دو عدد در این وفق میباشد زیرا که اگر کسری
که وفق است در هر دو موجود است لهذا توافق چهار و شش در نصف است که هر دو شریک اند در
اینکه هر یک نصف دارند و اگر بعد از کم کردن اقل از اکثر عدد ثالث غیر واحد باقی نماند که عاد هر
دو باشد بلکه باقی واحد باشد ان دو عدد را متباینان گویند چون سه و چهار و پنج و یازده
و بر این تمثیل و شناختن تماثلها ظاهر است شناختن بوافق با این طریق است که اگر اکثر را بر اقل قسمت کنیم
اگر هیچ باقی نماند ان دو عدد متداخل اند و اگر چیزی باقی بماند که کمتر از مقسوم علیه باشد مقسوم
علیه را بر ان باقی قسمت کنیم و همچنین اکثر را بر اقل قسمت کنیم تا انکه یا هیچ باقی نماند یا واحد باقی
بماند و در اینصورت که هیچ باقی نماند ان دو عدد متوافقانند و در صورت دوم که باقی واحد
باشد ان دو عدد متباینانند و مخرج کسر اقل عددیست که این کسر صحیحا از ان معبر تواند لهذا
مخرج کسر یکه مفرد باشد مثل نصف یا ثلث یا ربع و هکذا الی عشر ظاهر است زیرا که مخرج نصف
دو است و مخرج ثلث سه است و هکذا تا انکه مخرج عشر ده است و مخرج کسر مفرد و بعینه مخرج کسر
مکرر است پس مخرج ثلثان و ثلث سه است و مخرج هشت تسع نه است و بر این قیاس مخرج مضاف
حاصل ضرب مخارج مفردات است بعضی در بعض خواه این مخارج متداخل باشند یا متباین
یا متوافق باشند لهذا مخرج نصف سدس دوازده است و مخرج سدس ثمن چهل و هشت است و مخرج ربع
سه و دو است و بر این قیاس اما مخرج کسر معطوف پس مخرج دو کسر معطوف که ضرب شود

یکدیگر ملاحظه شود پس اگر دو مخرج متباین باشند احدهما در دیگری ضرب شود و اگر متوافق باشند
وفق احدهما در دیگری ضرب شود و اگر متداخل باشند اکتفا باکثر شود پس انچه حاصل شد
در حاصل ضرب یا اکثر که بان اکتفا شده با بد اعتبار شود با مخرج کسر ثالث بنحو یکه مذکور شد
عمل شود و همچنین حاصل را با مخرج کسر رابع با بد اعتبار نمود بنحو مذکور و عمل نمود و بر این قیاس
تا همه کسور تمام شود پس حاصل اخیر مخرج مشترک مباین جمیع انکسور معطوفه است پس از برای
تحصیل مخرج کسور تسعه ضرب میکنیم دو را در سه از جهت تباین و حاصل ضرب را که شش است در
چهار از جهت توافق و حاصل ضرب را که دوازده است در پنج از جهت تباین و از جهت تداخل در شش
حاصل ضرب یعنی شصت و شش خواهد بود و شش داخل در شصت پس داخل را ساقط میکنیم شش را
و اکتفا بشصت میکنیم و ضرب میکنیم شصت را در هفت بجهة تباین و حاصل ضرب را که چهار صد و
بیست است در ربع هشت بجهة توافق در ربع و حاصل ضرب را که هشتصد و چهل است در ثلث نه
بجهة توافق در ثلث و بجهة تداخل ده در مباین حاصل ضرب یعنی دو هزار و پانصد و بیست عدد مباین
ده ساقط میکنیم ده را و اکتفا بدو هزار و پانصد و بیست مینمائیم پس این مطلوبست **و بعد از**
تمهید این مقدمه از برای استخراج این مط در سوال مذکور بقاعده اربعه متناسبه اولا
مخرج مشترک کسور مذکوره در سوال بنحو یکه در مقدمه مذکور شد میگوئیم و ان شصت است
و چون بمقتضای سوال ده را و عمل نمودیم ده شد پس میگوئیم نسبت شصت بده چون نسبت مجهول است
به هشت و چون مسطح طرفین که چهار صد و هشتاد است بر ده که وسط معلوم است قسمت کردیم
خارج قسمت چهل و هشت شد و ان وسط مجهول است که مطلوب است و ممکن است استخراج مطلوب
بقاعده تحلیل و استخراج این مسئله و امثال ان که مشتمل است بر زیاده و نقصان بتحلیل
موقوف است بنا بر دو قاعده که در الحنفیه مثلا زمند اما در موضع جریان مختلفند **قاعده**
اول و ان جاریست در سوالی مشتمل بر زیاد نمودن انست که هر گاه بر عددی نصفش زیاد
ثلث مجموع مساوی همان نصفی است که زیاد شده است و اگر بران ثلث زیاد شود خمس مجموع مساوی
همان ربعی است که زیاد شده است و همچنین تا انکه هر گاه بر عددی تسع ان زیاد شود عشر مجموع مساوی
همان تسعی است که زیاد شده است مثلا هر گاه بر دوازده نصف ان زیاد شود مجموع هیجده است
و ثلث ان شش است و ان مساوی است با نصف دوازده که زیاد شده بود و همچنین در زیاد کردن ثلث
و ربع تا اخر **قاعده دوم** و ان جاریست در سوالی که مشتمل باشد بر نقصان کردن

که چون ثلث عددی را از ان نقصان کنند ان ثلث مساوی نصف ما بقی باشد و چون ربع نقصان کنند ان
ربع مساوی ثلث باشد و همچنین تا انکه هرگاه عشر نقصان کنند ان عشر مساوی تسع ما بقی باشد مثلا در
مثال مذکور چون ثلث دوازده که چهار است از ان نقصان کنند ما بقی هشت است و ثلثی که نقصان شد
مساوی نصف هشت است که ما بقی باشد و چون ربع از ان نقصان کنند که سه است او ربع مساوی ثلث
ما بقی که نه است و همچنین بعد و بعد از تمهید این دو قاعده میگوییم که چون سؤال
مذکور مشتمل است بر نقصان کردن هشت از ما بقی عدد است که سدس از ان نقصان شده لهذا بنا
بر قاعده خمس هشت مساوی سدس عدد است که سدس از ان نقصان شده پس بنا بر قاعده تحلیل
خمس هشت را افزودیم تا عدد ده و سه خمس شد پس نظر بقاعده دوم ربع این عدد را بران افزودیم
دوازده شد بر حاصل ثلث او افزودیم بیست و چهار شد پس او را بر خودش افزودیم چهل و هشت
شد و هو المطلوب دوم کدام عدد است که هرگاه او را در ربع خودش ضرب کنند و بر حاصل سه درهم
بیفزایند و حاصل را تضعیف نمایند پس بر نصف چهار درهم بیفزایند و مجموع را تنصیف کنند انکاه حاصل
بر دوازده قسمت کنند خارج قسمت بیست و سه باشد جواب این بقاعده تحلیل موقوف
بر تمهید مقدمه است و مقدمه اینست که هرگاه عددی را در نصف خودش ضرب کنند حاصل مساوی
نصف مربع العدد باشد و هرگاه در ثلث خودش ضرب کنند حاصل مساوی ثلث مربع العدد
باشد و هرگاه در ثلث خودش ضرب کنند حاصل مساوی ثلث مربع العدد باشد و هرگاه در ربع
خودش ضرب کنند حاصل مساوی ربع مربع العدد باشد و علی هذا القیاس و بعد از تمهید این
مقدمه میگوییم که نظر بقاعده تحلیل چون بیست و سه را در دوازده ضرب کنیم حاصل دویست و
هفتاد و شش شود و چون انرا تنصیف کنیم صد و سی و هشت شود و چون چهار را از ان نقصان
کنیم ما بقی صد و سی و چهار ماند و چون او را تنصیف کنیم شصت و هفت شود و چون سه را از ان نقصان
کنیم شصت و چهار باقی ماند و این شصت و چهار ربع مربع عدد مطلوب است نظر بمقدمه مذکوره
پس مربع عدد مطلوب دویست و پنجاه و شش باشد پس جذر ان که شانزده است عدد مطلوب است
سیم اگر پرسند که کدام دو عدد است که چون واحد را بر اقل افزایند ضعف اکثر شود و چون
واحد را بر اکثر افزایند سه برابر اقل شود جواب بقاعده خطائین اولا اقل را سه فرض کنیم و چون
واحد بر او افزاییم چهار شود و چهار ضعف دو است پس باید اکثر دو باشد و چون یکی بر او افزاییم
سه شود و ظاهر است که سه سه برابر اقل که نه است نیست بلکه یک برابر است و حال اینکه باید

ثلث ما بقی

سه برابر باشد پس خطاء اول بشش ناقص شد انکاه اقل را یک فرض کنیم و چون واحد بران افزاییم دو شود
و دو ضعف یک است پس باید اکثر نیز یکی باشد و چون واحد بران افزاییم دو برابر اقل شود و حال انکه
مفروض سه برابر است پس خطاء دوم بیک ناقص است و محفوظ اول سه است و محفوظ دوم شش پس تفاضل
بین المحفوظین سه است و تفاضل بین الخطائین پنج و چون سه را بر پنج قسمت کنیم خارج قسمت سه خمس باشد
و ان عدد اقل است که مطلوب است زیرا که چون واحد را بران افزاییم هشت خمس شود و ان ضعف عدد اکثر
است که چهار خمس باشد و چون واحد را بر چهار خمس افزاییم که عدد اکثر است که چهار خمس باشد
چون واحد را بر چهار خمس افزاییم که عدد اکثر است نه خمس حاصل شود و ان سه برابر عدد اقل است
که سه خمس باشد چهارم اگر پرسند که شخصی اجیر است که چاهی که عمق آن ده ذرع است تا کل
پر شده خالی نماید با اجرت ده درهم اجرت یک ذرع کل برآوردن چند باشد جواب گوییم
اجرت مذکوره یکجزو از پنجاه و پنج جزو از ده درهم است نه بلکه اجرت ذرع دوم دو مقابل اجرت
ذرع اول است باعتبار اینکه کل ذرع دوم را باید دو ذرع بالا کشید و اجرت ذرع سیم سه مقابل ذرع
اول است و چهارم چهار برابر و بر این قیاس بسبب ان که کود بنا بر این اجرت ذرع دهم ده برابر ذرع اول
باعتبار انکه باید انرا ده ذرع بالا آورد پس از یک تا ده بنظم طبیعی جمع باید کرد یکجزو از مجموع
اجرت ذرع اول باشد و سه جزو از مجموع اجرت دو ذرع اول باشد و شش از مجموع اجرت
سه ذرع اول و ظاهر است که چون یک تا ده جمع کنیم پنجاه و پنج شود پس اجرت یک ذرع یکجزو از
پنجاه و پنج باشد و اجرت دو ذرع سه جزو از پنجاه و پنج و همچنین پنجم اگر پرسند که جماعتی
رفتند و یکی از ایشان یک انار چید و دیگری دو و دیگری سه و همچنین چون تمام جمع نمودند قسمت
کردند هر یک از ایشان را ده انار رسید اینجا عدد جماعت چند بوده و عدد انارها چند بوده
جواب بقاعده خطائین عدد جماعت را پانزده فرض کنیم و جمع واحد تا پانزده بنظم طبیعی صد و
بیست است چون او را بر پانزده قسمت نمودیم هر یکی را هشت رسید پس خطا ناقص باشد بدو
انکاه جماعت را بیست فرض کنیم و جمع واحد تا بیست دویست و ده است و چون او را بر بیست قسمت
کنیم هر کدام را ده و نصف رسد و این خطا زاید است بنصف پس مجموع محفوظین که چهل و هفت
و نیم باشد بر مجموع خطائین که دو و نیم قسمت کردیم نوزده حاصل شد و این مطلوب است که
عدد جماعت باشد و چون از واحد تا نوزده بنظم طبیعی جمع کنیم صد و نود شود و ان عدد
انارها است و ممکن است که این مطلوب بقاعده تحلیل استخراج شود و بیان ان اینست که چون

شخص اول یکدانه انار وچیده و دوم دو دانه وهمچنین بزیاده واحد الا آخر تا باید شخص نهم نه دانه
چیده باشد و دهم ده دانه و یازدهم یازده دانه و علی هذا القیاس و فرض است که بعد از قسمت
مجموع هر شخصی حصه او ده دانه باشد پس باید شخص آخر که چیده او از انار بیشتر از هر یک است
در مرتبه از عدد باشد که عدد ده واسطه میان آن و میان واحد باشد که نظر بقاعده عمل بعکس
چون از آن بر سبیل تنزل رجوع شود و چیده هر مرتبه تحت یکدانه کمتر از چیده مرتبه فوق باشد
چیده شخص دهم ده باشد چیده شخص اول یکدانه باشد ظاهر است که عددی چنین یعنی عددی که
ده واسطه میان آن و واحد باشد نوزده است که زیاده از آن برده نه است پس عدد جماعت نوزده
باشد چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع شود یکصد و نود حاصل شود و آن عدد انار
است **ششم** سؤالی مشهور و منظوم و هو هذا گوشواری داشتم از لعل و مروارید و زر بود
یکمثقال الوزن نیم ضیع گوشوار قیمتش کردند صرافان ز دی معرفت لعل مثقالی بسی لؤلؤ
هیجده زر بچار بستد از من مشتری و بیست و پنج دینار بداد مانده ام حیران زر این داد و ستد بی اختیار
یک مهندس دهر دیگر نمیخواهم کز او یک بیک باز دهد خسته وزن و داد و شمار **جواب** بدانکه
این مسئله سیال است یعنی جواب او را بطرق متعدده میتوان بیان کرد و ما در اینجا بقاعده خطائین
بچند طریق استخراج میکنیم تا سیاق طرق برانها مقیاس شود اول آنکه بقاعده مذکوره بنا بر
اینکه وزن زر ربع مثقال فرض شود وزن لعل را ثلث مثقال فرض کنیم بنابراین وزن لؤلؤ ثلث و نصف
مثقال خواهد قیمت گوشواره هیجده دینار و نیم خواهد بود پس خطا ناقص باشد بیکدینار و
نیم آنگاه وزن لعل نیم مثقال فرض کنیم بنا بر همان فرض در زر و بنا براین وزن لؤلؤ ربع مثقال
خواهد بود و قیمت گوشواره بیست و یک دینار و نیم خواهد شد پس خطا زاید باشد بنصف دینار
و چون مفروض اول یعنی ثلث را در خطای ثانی یعنی نیم ضرب کنیم محفوظ اول سدس شود و چون مفروض
ثانی یعنی نیم را در خطای اول یعنی یک و نیم ضرب کنیم محفوظ ثانی سه ربع شود و چون مجموع محفوظین
را که نیم و سدس نصف سدس باشد بر مجموع خطائین که دو است قسمت کنیم خارج ثلث ربع و سدس
سدس باشد چون سه ربع یک ثمن است سدس کو نیم وزن لعل ثلث و ثمن مثقال است و وزن زر
نیز بفرض ربع مثقال بود پس وزن لؤلؤ سدس و ثمن مثقال خواهد بود و این طریق جواب
این مسئله را خواجه قطب الدین خسرو شاهی یزدی بنظم در آورده حل این بشنو از من از ده
صدق ربع ثمن آنکه هست در سلک اهل دانش یادگار گوشوار را گر وزن آن بیان فرموده اند

قیمت وزنش تمامی تا بو گوید گوش دار هست وزن لعل ثلث و ثمن مثقال
هیچ کسر الحساب هست وزنش این چنین و قیمتش گوید بتو چهارده کو ربعی بشان بر کو و بیشش مبلغ
هست مروارید آنک و ثمن مثقال تمام قیمت آن پنج دینار است و ربعی زر بیار وزن زر ربعی ز مثقال
است نه بیش و نه کم قیمت آن هست یکدینار زر با عیار سکه بر زد مهر بیدهر کرکه از تک کم نقد
هست را بو ای و نشناسا شمار **دوم** آنکه باز بقاعده خطائین بنا بر آنکه وزن زر ثلث
مثقال باشد وزن لعل نصف مثقال فرض کنیم پس وزن لؤلؤ سدس مثقال باشد قیمت
مجموع نوزده دینار و ثلث دینار شود پس خطا ناقص باشد بیک و ثلث آنگاه وزن لعل را نصف
مثقال و نصف سدس فرض کنیم بنا بر آنکه وزن زر باز ثلث باشد پس وزن لؤلؤ نصف سدس
باشد و قیمت مجموع بیست و یک دینار و ثلث دینار باشد پس خطا زاید باشد بثلث و چون مفروض
اول که نصف است در خطای ثانی که ثلث است ضرب کنیم سدس حاصل شود و آن محفوظ اول است
و چون مفروض ثانی که نصف و نصف سدس است در خطای اول که یک و ثلث است ضرب کنیم حاصل
که محفوظ ثانیست ثلث و ثلث سدس شود و مجموع محفوظین نصف و ثلث سدس شود و مجموع
خطائین واحد است و خارج قسمت اول بر ثانی همانست که نصف و ثلث سدس باشد پس وزن
لعل نصف و ثلث سدس باشد و قیمت آن شانزده دینار و دو ثلث بود و قیمت زر یکدینار و ثلث بود
و بنابراین وزن لؤلؤ دو ثلث سدس بود و قیمتش دو دینار بود **سیم** بنا بر آنکه وزن زر
خمس مثقال مفروض دار بود وزن لعل را دو خمس فرض کنیم پس وزن لؤلؤ نیز دو خمس باشد در این
صورت قیمت زر چهار خمس دینار است و قیمت لعل دوازده دینار است و قیمت لؤلؤ هفت دینار
و خمس باشد و مجموع بیست دینار شود پس از استعمال قاعده خطائین جواب هم **چهارم**
باز بقاعده خطائین بنا بر آنکه وزن زر را سدس مثقال گیرد هم وزن لعل را نصف فرض کنیم
پس وزن لؤلؤ ثلث مثقال باشد و قیمت مجموع بیست و یکدینار و دو ثلث شود پس خطا زاید باشد
بیکدینار و دو ثلث آنگاه وزن لعل را ثلث فرض کنیم بنا بر آنکه وزن زر در هر حال خود باقی باشد
پس وزن لؤلؤ نصف باشد و قیمت مجموع نوزده دینار و دو ثلث شود پس خطا ناقص باشد بثلث
و چون مجموع محفوظین که نصف و دو تسع است بر مجموع خطائین که دو است قسمت کنیم خارج
قسمت ربع و تسع است که ثلث و ربع تسع باشد پس وزن لعل است و قیمت آن ده دینار و پنج سدس
است و وزن زر سدس مثقال است و قیمتش دو ثلث دینار پس وزن لؤلؤ چهار تسع و ربع تسع

وقيمتش هشت دينار دهم باشد پنجم باز بقاعده مذكوره بنا بر آنكه وزن زر دو سبع مثقال
و درهم وزن لعل چهار سبع فرض كنيم پس وزن لؤلؤ دو سبع باشد قيمتش مجموع بيست و دو دينار
وشش سبع دينار باشد پس خطا زايد باشد بدو وشش سبع وزن لعل را سبع مثقال فرض كنيم بنا بر آنكه
وزن زر بحال خود باشد پس وزن لؤلؤ پنج سبع باشد قيمت مجموع هفده دينار و پنج سبع دينار باشد
وخطا ناقص باشد بدو و سبع محفوظ اول را كه سه و پنج جزو از چهل و نه جزو واحد است مجموع
خطائين پنج و سبع است و مجموع محفوظين دو وشش جزو از چهل و نه جزو از واحد است و چون آنرا
بر مجموع خطائين قسمت كنيم خارج قسمت ثلث شود وان وزن لعل است و قيمتش ده دينار است
و وزن زر سبع مثقال است و قيمتش چهار سبع دينار است پس وزن لؤلؤ ثلث مثقال و چهار سبع و ثلث سبع
باشد و قيمتش نه دينار و سه سبع دينار باشد و ظاهر است كه مجموع ده دينار كه قيمت لعل است
چهار سبع دينار كه قيمت زر است و نه دينار و سه سبع دينار كه قيمت لؤلؤ است بيست دينار مى
شود و ما در اينجا بهمين وجه اكتفا ميكنيم و بوجوه ديگر نيز ميتوان باز بقاعده خطائين تخريج
نمود و در همه وجوه اين مسئله گر از اين قاعده استخراج شود بايد خطا زايد است و ديگرى ناقص
كه بكر فى الجمله در علم حساب قدرت داشته باشد حكم است كه اين مسئله و امثال آنرا بوجوه متكثره
بقاعده خطائين و بعض قواعد ديگر استخراج نمايد و بنا بر ظاهر مشتبه وضع ما قول جمعى كه گفته
اند جواب اين مسئله منحصر است در پنج خواجه قطب الدين بنظم آورده **مسئلة لغوية**
قد اختلف فى معنى قولهم لله دره درسا فقال نجم الائمة الرضى الدر فى الاصل ما يدر اى ما ينزل من الضرع
من اللبن ومن الغيم من المطر وهو كناية هنا عن فعل الممدوح الصادر عنه وانما نسب فعله الى الله تع
قصدا للتعجب منه بانسبونه الى الله تع ويصفونه به وعلى هذا يكون القول المذكور جملة خبرية
ان فعله من حيث انه صادر منه مختص بالله تع وصادر عنه اذ مثل هذا الفعل العجيب لا يمكن ان يصدر عن
غيره تع وهذا ويمكن ان يكون القول المذكور جملة انشائية دعائية ويكون الدر بمعنى الخير الكثير
لاطلاق اللبن عليه فى كلام العرب لكثرة منافعه ومعناه على الله الخير الكثير للممدوح [illegible]
اى عليه تع ان يوصل اليه خيرا كثيرا لاجل عمله هذا وحقيقة المعنى طلب الخير منه تع له حديث
مشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه عليه سؤال
وهو ان لو لما كان لتعليق مضمون الجزاء على مضمون الشرط مع القطع بانتفاء الشرط فيفيد امتناع
الجزاء لامتناع الشرط وعلى هذا لو دخلت على مثبتين كانتا فى الواقع منفيين وعلى منفيين كانتا فى

الواقع مثبتين وعلى مثبتين منفيين فالمثبت منفى والمنفى مثبت **واذا تقرر هذا** فنقول
يلزم منها ان يكون صهيب قد خاف الله وعصاه والامر ليس كذلك ومثل هذا السؤال يرد على قوله
سبحانه ولو ان ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات
الله فعلى مقتضى القاعدة يلزم ان يكون كلمات الله قد نفدت مع انها غير متناهية لا تنفد قد
اجيب عن هذا الاشكال بوجوه منها ما اورده المحقق التفتازانى وهو ان لو فى الاصل وان كان
للشرط اى لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فى الماضى مع القطع بانتفاء الشرط فيلزم
انتفاء الجزاء بمعنى ان امتناع الثانى اعنى الجزاء لامتناع الاول اعنى الشرط الا ان لو قد يستعمل
للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد
استلزامه لذلك الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين
نحو لو اهنتنى لاثنيت عليك او منفيين نحو لو لم يخف الله لم يعصه او مختلفين نحو ولو ان ما فى الارض من
شجرة اقلام الآية ونحو ولو لم تكرمنى لاثنيت عليك ففى هذه الامثلة اذا دعى لزوم وجود الجزاء
لهذا الشرط مع استبعاد لزومه لوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق الاولى ويستعمل بهذا
المعنى لولا ايضا نحو لولا اكرامك اياى لاثنيت عليك يعنى اثنى عليك على تقدير عدم الاكرام فكيف
على تقدير وجوده اذ لا فرق فى المعنى بين قولنا لولا ولو لا الداخلة على النفى انتهى واستخبر بانه على
هذا التوجيه يكون كلمة لو مستعملة فى غير معناها الحقيقى اذ كما عرفت انها موضوعة للشرط فى الماضى
بمعنى تعليق مضمون الجزاء على مضمون الشرط مع القطع بانتفاء الشرط الموجب للقطع بانتفاء الجزاء فاذا
فى لزوم الجزاء وثبوته دائما يكون مستعملة فى نقيض معناها الحقيقى وكذا الفقرة ان لو استعملت فى
المعنى اى لزوم الجزاء دائما يكون مستعملة فى غير معناه الحقيقى لانها وضعت للدلالة على ترتب الجزاء
على الشرط مع الشك فى وجود الشرط وعدمه بمعنى ان الشرط ان وجد جاء معه الجزاء وان لم يوجد
لم يوجد نظرا الى المفهوم مع كون الشرط مما امكن ان يوجد وان لا يوجد فيكون الجزاء ايضا كذلك
قد يوجد اذا وجد الشرط وقد لا يوجد اذا لم يوجد الشرط فاذا استعملت للدلالة على وجود الجزاء
دائما سواء وجد الشرط او لم يوجد كانت مستعملة فى غير ما وضعت له **ومنها** ما ذكره بعضهم
وهو ان لو هنا بمعنى ان اى استعملت للدلالة على ترتب الجزاء على الشرط دائما من دون دلالتها على
انتفاء الشرط فالمراد ان صهيبا وان كان من شانه ان يخاف من الله وان لا يخاف فصهيب الآن عدم خوفه
لا ينفك عن عدم عصيانه بل هو فى حسن الحال بحيث لو لم يخف الله لما لم يعصه فى شئ زمان فاذا علم

خوفه ولا يخفى انه على هذا الاستعمال اي استعماله بمعنى ان لو اعتبر المفهوم له اعلى ان صهيبا لو خاف
الله تعالى عصاه هذا فاسد لان الغرض مدحه بنفي العصيان اصلا ولو لم يعتبر يجعله خبر مثل قوله
تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ارجع الى المعنى الاول اذ المراد كان اعتبار
المفهوم انما هو اذا لم يكن للشرط فائدة سواه وههنا وجدت فائدة اخرى هو ان علم الخوف لكن هو لا يناسب
المعصية اذا وجد صهيب كان سببا له فكيف اذا وجدت الخوف منه الذي هو سبب ظاهر ان المعنى
يرجع الى المعنى الاول هذا وكان ما ذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام من ان الشيء الواحد قد يكون
له سببا فلا يلزم من عدم احدهما عدم الاخر كذلك هنا فان الناس في الغالب انما لم يعصوا لاجل الخوف
فاذا ذهب الخوف عصوا فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صهيبا ليس كذلك بل هو اجتمع له سببان
لترك المعصية الخوف واجلال الله تعالى فاذا لم يوجد احدهما وهو الخوف لم يصدر عنه المعصية ايضا
لاجل الاجلال يرجع الى المعنى الاول واما ما ذكره شمس الدين بن حمزة من ان لو ههنا لمطلق الربط
بل دعوى انها في اصل اللغة للربط وانما اشتهرت في العرف بما ذكروه والحديث انما ورد بالمعنى
اللغوي فما هو راجع الى المعنى الثالث وظاهر ان الربط بين الشرط والجزاء انما يرجع الى ما نبه عليه كما هو
مدلول الملازمة و منها ما ذكره بعضهم هو ان الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله
و منها ما ذكره بعض اخر من ان لو في الخبر والاية على اصلها من تقدير انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط
وبيانه ان الجزاء انما هو نفي العصيان المرتبط بعدم الخوف فلا يجوز ان يكون هنا اي نفي العصيان
المرتبط بعدم الخوف منتفيا وعدم العصيان المرتبط بالخوف ثابتا وكذا في قولنا لو اهنتني لاثنيت
عليك يجوز ان يكون المنفي هو الثناء المرتبط بالاهانة بناء على ان الثابت هو الثناء المرتبط بالاكرام
ويرد على هذا التوجيه ان الارتباط بالشرط غير معتبر في مفهوم الجزاء وانما يجيء ذلك من قبل
الشرط فلو اعتبر الارتباط بالشرط في مفهوم الجزاء لكان تقييده بالشرط تكرارا كما اذا قلنا لو جئتني
لاكرمتك اكراما مرتبطا بالمجيء ونحن نعلم قطعا ان النفي في قولنا لو جئتني لاكرمتك هو نفس الاكرام لا
الاكرام المرتبط بالمجيء وليس كذلك فالمدخل في لزوم شيء لشيء او ثبوته له يجب ان يكون ملاحظا للعقل
عند الحكم وهذا القول الثاني وانت تعلم ان الارتباط اذا لم يكن معتبرا في مفهوم الجزاء بحسب اللغة
فاذا جعل الجزاء للفظ لو هو الجزاء المقيد بالارتباط بالشرط لم يكن مستعملا في معناها الاصلي
وبالجملة يحمل هذه الامثلة مع ابقاء لو على معناها الاصلي غير ممكن فاللازم صرفها عن الظاهر وحملها
على التجوز كما في الوجوه السابقة واحسنها وان كان هو الوجه الاول لكنه يرجع اليه اكثر الوجوه

الا ان الاظهر عندي ان لو كما يستعمل لحرف اللزوم والربط بين الشيئين كذلك قد يستعمل لقطع الربط
كما يقال لو لم يكن زيد عالما لاكرم جوابا لقول من يقول اذا لم يكن زيد عالما لم يكرم فانه لما جعل الاكرام
مرتبا على عدم العلم واوقع الارتباط بينهما فرد عليه بقطع هذا الارتباط في زيد بانه لو لم يكن عالما
لاكرم ايضا لشجاعته مثلا او سخاوته وغير ذلك من صفاته الفاضلة وكذلك الحال في الخبر والاية
فانه لما كان المعروف في الغالب عند الناس ان يرتبط عدم عصيانهم بخوف الله تعالى فقطع رسول الله
صلى الله عليه وسلم في صهيب قال انه ممن لو لم يخف الله لم يعصه ايضا وكذا لما كان الغالب على الاوهام
ان الاشجار كلها اذا كانت اقلاما والبحار مدادا فاي شيء كتب بهما ينفد فقطع الله تعالى ذلك الربط في
كلماته وقال انها لو كتبت بهما لم تنفد والظاهر ان قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا من
قبيل لو لم يخف الله لم يعصه يعني لو جعلنا الرسول ملكا لكان في صورة رجل فكيف اذا كان بشرا
ويحتمل ان يكون لو فيه على اصلها من انتفاء الشرط والجزاء اي لو جعلنا الرسول المرسل اليهم ملكا
لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل فلما نعتبر بالنظر الى اصل معناها ان المرسل اليهم لما لم يكن ملكا
لم يكن الملك في صورة رجل والامر كذلك هذا واما قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو
اسمعهم لتولوا فالفقرة الاولى لفظة لو فيها على اصلها واما الثانية فالظاهر انها من قبيل لو لم يخف الله
لم يعصه فيجب ان يوجه بما وجه به الا انه يرد هنا اشكال اخر وهو ان مجموع القضيتين كما هو الظاهر
كلام واحد اي بينهما اتصال وارتباط وليست الثانية جملة مبتدأة وعلى هذا يكون الاية على صورة
قياس اقتراني على هيئة الشكل الاول فيجب ان ينتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا وهذا باطل لانه على تقدير
ان يعلم خيرا منهم لا يحصل منهم التولي بل يحصل منهم الانقياد واجاب عنه بعضهم بان القضيتين
مهملتان اذ كلمة لو للاهمال والمهملة في قوة الجزئية وكبرى الشكل الاول يجب ان يكون كلية ولو سلم
فانها ينتج ان لو كانتا لزوميتين وهو ممنوع ولو سلم فاستحالة النتيجة ممنوعة لان علم الله فيهم خيرا محال
اذ لا خير فيهم والمحال جاز ان يستلزم المحال وفيه ان هذا الجواب ظاهر لان لفظة لو لم تستعمل في فصيح
الكلام في القياس الاقتراني وانما تستعمل في القياس الاستثنائي المستثنى فيه نقيض التالي لانها
لامتناع الشيء لامتناع غيره وكيف يجوز ان يعتقد في كلام الحكيم انه قياس اقتراني اهمل فيه شرط
الانتاج واي فائدة تكون في ذلك للسامع ان تركب القياس لا يكون الا لحصول النتيجة واجاب بعض اخر
بان القضيتين ليستا كلاما واحدا بل الثانية جملة مستأنفة فالاولى اعني قوله سبحانه ولو علم الله فيهم
خيرا لاسمعهم واردة على قاعدة اللغة يعني ان سبب عدم الاسماع عدم العلم بالخير فيهم والثانية

يعني قوله تعالى ولو اسمعهم لتولوا كلام آخر ابتدائي بعد تمام الاول كانه هو على طريقة لو لم يخف الله لم يعصه
يعني ان التولي لازم على تقدير الاسماع ومكيف على تقدير عدم الاسماع فهو دائم الوجود ويجوز ان يقال
ان التولي متنع بسبب انتفاء الاسماع كما هو مقتضى اصل لفظ لو لان التولي هو الاعراض عن الشيء
وعدم الانقياد له فعلى تقدير عدم اسماعهم تلك الشيء لم يتحقق منهم التولي والاعراض عنه ولم يكن
من هذا تحقق الانقياد له لا يقال انتفاء التولي خير وقد ذكر ان لا خير فيهم لانا نقول لا نسلم ان انتفاء التولي
بسبب انتفاء الاسماع خير وانما يكون خيرا لو كان من اهله بان سمعوا شيئا ثم انقادوا له ولم يعرضوا
وهذا كما يقال لا خير في فلان لو كان به قوة لقتل المسلمين فان عدم قتل المسلمين بناء على عدم كفوه
والقدرة ليس خيرا واورد على هذا التوجيه ايضا بان الاشكال الثاني بحاله لانه مع جعل القضية كلامه
جملة مستأنفة غير مرتبطة بالاولى وحقيقة المقدمتين الشرطيتين يكون استلزام علم الله الخير فيهم
للاسماع واستلزام الاسماع للتولي ثابتين فيلزم منهما قياس اقتراني هكذا ان علم الله فيهم خيرا
لاسمعهم وان اسمعهم لتولوا والنتيجة ان علم الله فيهم خيرا لتولوا ويلزم المحذور وهو كذب احد
المقدمتين وبيانه الاسماع الماخوذ في المقدمة الاولى هو الاسماع لا من دون علم خير فيهم لو
فهما مختلفان فلا يتكرر هذا التوجيه مما لا باس به ويمكن ان يوجه بتوجيه آخر لا يرد عليه شيء وهو
ان يؤخذ لو بمعنى ان كما جوزوه بل هو قياس عند المبرد وتابعيه قالوا ان لو في قوله اطلبوا العلم
ولو بالصين بمعنى ان وعلى هذا يكون المراد من الآية لو علم الله امرا هو في شانهم وبالنسبة اليهم خير
لاسمعهم ذلك الخير مع علمه بانه لا ينفعهم ذلك الاسماع فلو اسمعهم لتكميل الحجة وتشديد التسجيل
في حقهم لتولوا فلا يكون حينئذ بمعنى امتناع الشيء لامتناع غيره بل يكون لمجرد ترتب شيء على شيء ممكن الوجود
وح يتحقق قياس اقتراني صحيح هكذا ان علم الله امرا هو خير بالنسبة اليهم لاسمعهم وان اسمعهم لتولوا
فينتج لو علم الله امرا هو خير لهم لتولوا عنه وهذا صحيح لا يرد عليه شيء وقد وجه الآية بوجوه اربعة
اخرى اولها ان تقدير الآية لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم اسماعا نافعا ولو اسمعهم اسماء غير نافع
لتولوا وثانيها ان التقدير في المقدمة الثانية ولو اسمعهم على تقدير عدم الخير فيهم لتولوا وثالثها
ان التقدير لو علم الله فيهم خيرا وقتا ما لاسمعهم ولو اسمعهم وقتا ما لتولوا بعد ذلك ورابعها
اي علم انقيادا وللدوام انا التقدير لو علم الله فيهم خيرا ما كان لاسماع لما يلقى اليهم لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا
ظاهر ويمكن ان يرجع بعضها الى البعض الوجوه الثلاثة كالثاني الى الثالث والاخير الى الثالث في
لا تخفى ان مبنى الاولين على اختلاف والوسط والاخيرين على اتحاده وضعف الكل

حدثنا المرة حديثا فان لم تفهم فاربع قد اختلف في معنى قوله فاربع فقيل المراد منه اربع مرات اي لم تفهم
الحديث فكون اربع مرات وقيل امر بمعنى كيف اي ان لم تفهم حديثي فاسئلني ولا اتكلم بعدها وقيل
امر بمعنى اضرب با المربعة اي ان لم تفهم فاضرب بها حتى تلتفت اليه وتفهم وبعضهم نقل هذا المثل
بهذا النحو حدثني حديثين امرأتين فان ابيت فاربعة وهذا الانسب الاخيرين بوجه بل يحتمل التقابل
الثلثة لا يبعد لا يخفى من جوع اذ لا يظهر منها حقيقة الحال غير انه قضية مشهورة لا يحضر الآن
كيفيتها وربما اشير اليها فيما بعد بعد عثوري عليها **فائدة لغوية** الفرق بين الجمع واسم
الجمع ان الجمع هو الموضوع للاحاد المجتمعة دالا عليها دلالة تكرار الواحد بالعطف سواء كان له لفظ
واحد مستعمل كرجال واسود ولم يكن كابابيل واسم الجمع هو الموضوع الاحاد دالا عليها دلالة
المفرد على جملة اجزاء مسماه سواء كان له واحد من لفظه كركب وصحب او لم يكن كقوم ورهط
وحقيقة الفرق على هذا ان دلالة اسم الجمع على الاحاد انما هو في ضمن دلالته على المجموع من حيث هو
مجموع فدلالته على المجموع من حيث هو مجموع بالمطابقة وعلى الاحاد بالتضمن واما دلالة الجمع
على الاحاد فانما هو على سبيل الاستغراق الافرادي يعني ان دلالته على المجموع من حيث هو مجموع بل
انما يدل عليها اولا بالمطابقة اذ قولنا زيدون بمنزلة زيد وزيد وزيد وكان دلالة هذه الجملة
على الافراد من حيث هو افراد بالمطابقة فكذلك دلالة الجمع الذي هو بمعناها ولا يخفى ان هذا الفرق يمكن
لنا ان نعرف به الفرق بين الجمع واسم الجمع بل بعد معرفتنا بتصريحهم بان هذا جمع او اسم جمع يمكن
لنا الفرق بالنحو المذكور هذا واما اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة فلغى عن اعتبار الفردية وانا نبغي
الفرد بانتفائه ففرقه عن الجمع واسم الجمع ظاهر لعدم اعتبار الفردية فيهما صريحا او ضمنا واما النكرة فهو
الفرد الواحد المنتشر ففرقه عن الثلثة ظاهر واسم الجنس غالبا يفرق بينه وبين واحده بالتاء ككلمة وكلم وتمرة
وتمر وكماة وكماء **كما اشتهر بنسبته الى النبي** صلعم قوله صلى الله عليه واله فاطمة خير نساء امتي
الاماء والله خير ولدي لا يخفى ما فيه من الابهام والاظهر على فرض صحته ان يجعل الا بمعنى لو لو العاطفة
فان لفظة الا قد جاء في كلام العرب بمعنى الواو كما هو مصرح به في مغني اللبيب وغيره وبعد
جملة سبقتها الدلالة السوق عليها فيصير الكلام هكذا فاطمة خير نساء امتي وخير نساء امة ما والله مريم
والمراد بما والله مريم هو عيسى وكان الاصل ان يقول ولده مريم الا ان استعمال ما في ذوي العقول
في كلامهم شائع وتخصيص امة عيسى بالذكر لاجل ان نسوان الصالحة العابدة في امته اكثر منها في سائر
الانبياء ويمكن على بعد ان يجعل الا بمعناها الاصلي ويكون لفظة ما عبارة عن امرأة ويكون

في الكلام تعليق على ما هو في حيز المنع حتى يكون المعنى فاطر خبر ثنا اضحى على ان يكون الاستثناء متصلا

وعلى المتقدير بين يكون الكلام من باب التعليق على المحال العدم تولد امر من مريدا و مثلها في اذ مثل الاحم

ولا يخفى ما فيه من غاية البعد والتكلف **في دعاء الجماد الصحيفة السجادية** ع محن مضطره

الذين او جيت اجابتهم واهل السوء الذين وعدت الكشف عنهم ان اجابة المضطرين ووعده

الكشف عن اهل السوء انما هو في قوله امن يجيب المضطر اذا دعاه و يكشف السوء فان قيل ليس في

الاية ايجاب وانما وقع كل من اجابة المضطر وكشف السوء على سبيل الوعد فما وجه استنباط الامام ع

الايجاب في تخصيصه باجابة المضطر وتخصيص الوعد باهل السوء قلنا الوجه في ذلك ما ملاحظة

بد بعينه هو شبه الاستغاث مع التفنن فانه لما ثبت ان الله تعالى لا يخلف الميعاد فيكون وعده ايجابا و

معنى الكلمتين متحدا لكن اجرى الامام الكلام على نهج شبه الاستثناء فقال اوجبت اجابتهم و انجز

على وجه اليقين فاتى بما هو في صورة الوعد او في الاجابة في الاجزاء للشرط والجزاء واوجب الحصول

عند حصول الشرط فاقترنت بالايجاب و ما كشف السوء فلما لم يكن جوابا للشرط بل كان مستانفا

على شيء ما بعده وهو قوله تعالى ويجعلكم خلفاء الارض قرنت بالوعد جريا على مقتضى اصل الكلام

وظاهر اللفظ مع قطع النظر من ان الوعد من الله ايجاب في هذا اذ انه الكلام على الانقطاع واما اذا

قلت الشرط في قوله يكشف السوء ايضا فالجواب هو الاول **قال الله تعالى** في سورة النحل

الذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون اموات غير احياء وما يشعرون وعنه

سؤالان الاول كيف عبر عن الاصنام بالواو والنون في قوله يخلقون مع ان الجمع بهما من خواص

من يعقل والاصنام جمادات لا شعور لها الثاني اي فائدة في قوله سبحانه فوصف الاصنام غير احياء

بعد قوله اموات فهو تكرار والجواب عن الاول انهم سموا الاصنام الهة وعبدوها واجروها

مجريها اولي العلم فيسبغ التعبير عنها بما يعبر به عنهم اعني الجمع بالواو والنون فيكون صدر الكلام

على وفق معتقدهم لا يقال ان معتقدهم اذا كان خطاء و باطلا ينبغي للحكيم ان لا يصدر الكلام

على وفقه لانه تصديق على وفق يوهم كونه حقا وصوابا وفيه تلك بوجيه تقريرهم على خطائهم لانا

نقول الغرض في الخطاب الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه من خلاف معتقدهم ومفهومهم لم

يفهموا ان المراد هو الاصنام بل ظنوا ان المراد غيرها من الهة دونها الثاني ان الفائدة في ذكر غير احياء

الاشارة الى انها اموات لا يتعقب موتها حياة كالنطفة والبيضة فلو لم يذكر غير احياء بعد قوله

امكن ان يتصوا انها اموات في الحال ولكن من شانها الحياة في وقت بعينها لذلك حتى يثبت انها لا

لا يتصف بالحياة قط كانه قيل اموات في الحال غير احياء في المال فيمكن ان يقال غير احياء بمعلم انه

اراد انها اموات في الحال لا انها سيموتون حتى يكون الاطلاق على المجاز كما في قوله تعالى انك ميت و

انهم ميتون **خبر مشكل** منسوب الى امير المؤمنين عليه السلام فقد اورده الحافظ البرسي

في بعض رسائله مرويا عنه ع وهو انه سئل هل رايت في الدنيا رجلا فقال رايت وانا الى الان اسئل

عنه فقلت له من انت فقال انا الطين فقلت من اين فقال من الطين فقلت الى اين فقال الى الطين

فقلت من انا فقال انت ابو تراب فقلت له انا انت فقال حاشاك حاشاك هذا من الدين في الدين

اسك **اقول** ما ذكره عليه السلام خاطبه سره الملكوتي اعني نفسه القدسية مع هيكله الناسوتي

اعني جسده الشريف وحاصله انه لما سئل هل رايت في الدنيا رجلا كاملا في الوجود لائقا لان يسئل

فقال رايت رجلا هيكلي واراد به هيكله الشريف المتعلق بروحه القدسي ثم قال وانا واراد بلفظة انا

نفسه المجردة الملكوتية اسئل عنه والعمر الى هذا الوقت هذا الرجل الذي هو جسده الترابي

وهذا الكلام كناية عن دوام التعلق بين الروح والبدن فان الروح من اول تعلقه بالبدن و نظره

البدن لانه بيته و عرشه و مسكن كونه و مركب سيره و سيره يحصل له ثمرتها ما وقع بينهما من المخاطبات

باللسان الحالي والنطق النفس الامري فقلت له اي للجسد من انت فقال انا الطين الى قوله الى الطين وهذه

الفقرات ظاهرة لا ريب فيها اذ البدن جسم ارضي ترابي وقد خلق من التراب ويرجع اليه الى التراب ثم

ثم لما اقر الجسد بالعجز والذلة والمسكنة وكونه من التراب الذي هو اوضع الاشياء وانزلها سال الروح فقال

من انا فقال انت ابو تراب اي انت قيم البدن ومربيه والمتصرف فيه ثم لما كان غاية التعلق موهما للوحدة

والاتحاد وسال الروح فقال له انا انت اي انا مثلك تراب مركب مبني فاجاب بما هو الواقع من تنزيه الروح

وتعاليه من ان يكون عين البدن فقال حاشاك حاشاك اي انت منزه من ان تكون مثلي اذ النور لا يكون

ظلمة وهذا اي تقدست وتعاليت من العينية والاتحاد من الامور الدينية الثابتة في الدين وقوله

انا انا الخ فيه اشكال لانه من كلام الجسد كما هو مقتضى السوق وظاهر ان قوله انا ذات الذوات من صفات

الروح ولو انه ثم فالظاهر ان يجعل ذلك من كلام الجسد كما هو مقتضى السوق لكن يقرء لفظة انا

في المرة الاولى والثالثة مشددة بمعنى كيف اي وكيف يتصور في حقي لفظة انا بان اخبر عن ذاتي بانا

كما انت تعبر عن حقيقتك بها مع ان العينية والاتحاد فرع ان يمكن لي ان اعبر عن حقيقتي بلفظة انا

لان اصل الانسان وحقيقته والجسد امر خارج عن حقيقته وجوهره وانما تعلق تدبيره وتصرفه فكيف

تعلق به الاصل

تعلق في هذا العالم عليه فاذا كان حقيقة الانسان واصله هو الروح فهو الحري بان يعبر عن ذاته بانا
والبدن لخروجه عن حقيقته لا يمكن ان يعبر عن ذاته بها فاذا لم يمكن للبدن لا لازم الروح الذي هو امكان التعبير
بانا لم يكن لا اتحاد بينهما فالجواب انما هو بالمغايرة ونفي العينية والاتحاد ولكن ينبغي لا لازم الاتحاد
ثم صرح ثانيا الثنا كيد بذلك وبعلة عدم جواز امكان التعبير عن الجسد بانا فقال والذي تاكيف نصوص
في خفي التعبير عن ذاتي بانا مع ان انا ذات الذوات والذات في الذوات للذات اي مع انا انا اصل الحقيقة
هنا اي الحقيقة العلوية المرتضوية ذات الذوات اي الذات التي نشا وجد بواسطة ذوات الاشيا
لان حقيقته متحدة مع الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وسلم كما قال عم انا وعلي من نور واحد
والحقيقة المحمدية هي الفيض الاول الذي انتشر منه ساير الفيوضات والمخلوق الاول الذي صار
واسطة لايجاد المخلوقات كما قال صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله نوري او روحي ومن هنا
يظهر سر قوله تع خطابا للنبي كما في الخبر القدسي لولاك لما خلقت الافلاك ولولا علي لما خلقتك
اذ عدم علي كان مقتضيا لعدمه نظرا الى اتحاد نورهما صلى الله عليهما وآلهما وقوله والذات
في الذوات للذات معناه اي الذات المخصوص الذي هو ذات الذوات في جملة الذوات مخصوص بكونه
للذات اي لذات المطلقة الالهية اي انه من بين الذوات صادر بلا واسطة عن الذات الالهية لانه اول
ما خلق كما مر وفي بعض النسخ لم يوجد لفظة الذات بل العبارة هكذا وانا ذات الذوات في الذوات للذات
اي انا ذات الذوات في الذوات للذات فانه لما ذكر ان انا هنا ذات الذوات يوهم كونه ذات جميع الذوات
حتى الذات الواجبية فدفع ذلك بانه ذات الذوات في الذوات الممكنة الصادرة عن الذات الالهية ثم
قال عرفنا اي عرفنا ان عليا مخلوق لله تعالى ولكن اشرف مخلوقات الله واولها وسر الله ونور الازل
المجتمع نوره بنبيه فلما قال نعم عرفته لذلك قال فامسك اي تثبت على ذلك وشيعتك بان عليا ثاني
النبي ص وصنوه ومثله وشبهه هو افضل الخلق بعده فهو الحري بان يشير وخالفه لا يليق بذلك
غيره فلبس لهما كما يقوله المفرطون والا عبده لفلان وفلان كما يقوله المفرطون فقد ثبت بذلك
كفر المشركين الغالي والمبغض القالي وظهر حقية النمط الاوسط المو الحال التالي ويمكن ان يجعل هذا
الخبر من باب مخاطبته بد[illegible] الشريف مع نفسه القدسية وحاصله انه عليه السلام لما سئل هل رايت رجلا
كاملا في الانسانية فقال والقائل هو البدن رايت رجلا واراد به نفسه القدسية وقوله عم الى الا
اسئل عند اشارة المامور عن غاية التعلق بين البدن والنفس وقوله ثم فقلت له من انا الى قوله الى الطينة
حاصله انه لما سئل البدن عن نفسه القدسية من انت فقال انا الطينة واراد به اصل الاشيا ومادتها

فان الطينة والطينية يطلق على الاصل والمادة فانه لا اتحاد روحه مع روح المحمدية
١٧٩ يكون اول المخلوقات وهو واسطة الايجاد ومنشا نشر الفيوضات فهو مادة الاشيا واصلها صلى الله عليه وآله
له من ابن فقال من الاصل والمادة واراد به اصل كل شيء ومنشاه وهو الله سبحانه لانه كما عرفت صدر عنه
بلا واسطة وبعد ذلك يعلم معنى قوله الى ابن وقوله في الجواب الى الطينة فان حاصلها مرجعي الى الاصل
وقوله فقلت من انا فقال انت ابو تراب معناه ان البدن لما سئل عن نفسه القدسية من انا فقال انت ابو
تراب اي منتسب الى هذا العالم الذي هو فعالك غير هذا العالم والنفس فعله لانه عالم الانوار وهذا
لا ينبغي اشكاله بما في الكلمات اذ لما سئل البدن عن النفس من العينية المغايرة بينهما فاجاب النفس
بالمغايرة وقال انت تجد ان تكون مثلي انا انا وهذا اشارة الى ان حقيقتي متحققة بحقيقتي في نفسها
ان تكون ذلك متصافة على حقيقتي والمحصل ان انا انا وانت انت ولا اتحاد بيني وبينك ثم اكد ثانيا
ذلك فقال انا انا ثم اشار الى وجه المغايرة بقوله انا ذات الذوات الخ وتوضيحه كما تقدم **تنبيه**
مما يمتحن به الطلبة في علم النحو السؤال عن الاخبار بالذي فيقال مثلا كيف يخبر عن زيد بالذي في قولنا ضرب زيد
فالقاعدة في هذا الاخبار ان يصدر بالذي ويجعل موضع المخبر عنه ضميرا لها اي الكلمة الذي ويوخر المخبر عنه
خبرا لها فالجواب في المثال المذكور الذي ضربته زيد وكذا يجوز الاخبار بالالف واللام التي بمعنى الذي ولكن في
الجملة الفعلية لصحة بنا اسم الفاعل والمفعول منها دون الاسمية لعدم صحة ذلك البنا منها ففي نحو زيد
قائم يمكن ان يخبر عن زيد بالذي فيقال الذي هو قائم زيد ولا يخبر ان يمكن عنه بالالف واللام فلا يجوز ان يقال القائم
زيد بخلاف الجملة الفعلية نحو ضرب زيد فانه كما يجوز الاخبار عن زيد فيها بالذي يمكن ان يخبر عنه فيها ايضا
بالالف واللام ولكن لما ثبت ان اللام لا تدخل على الجملة الفعلية فلا بد في تصحيحها بان تسبك من الجملة
الفعلية ما يصلح صلة للام والمسبوك الذي يصلح لها هو اسم الفاعل والمفعول فاذا اخبر في ضرب زيد بصيغة
المعلوم يقال الضارب هو زيد وعلى المجهول يقال المضروب هو زيد ثم علم مما ذكر ان الاخبار بالذي يتوقف على
شروط ادعيه احدها تصدير الجملة بالموصول مبتدا وثانيها تاخير الاسم الذي يراد ان يخبر عنه خبرا وثالثها
وضع ضمير موضع ذلك الاسم ورابعها كون الضمير عايدا الى الموصول فاذا فقد واحد منها لم يصح الاخبار
ولاشتراط هذه الامور يختلف الالفاظ والكلمات في صحة الاخبار عنها بالذي وعدمه وفي كيفيته فيسئل عنها
امتحانا فنحن نشير ههنا الى ما لا يصح الاخبار عنه بالذي من الكلمات وفي التركيب ليسهل للناظر الجواب عن مثل
هذا المقام ونبالغ في تضاعيفها الاشارة الى بعض التراكيب المشكلة **فنقول** لا يصح الاخبار بالذي عن
امور الاول ما يستحق التصدير كضمير الشان وكم الخبرية ومثلهما فلو سئل وقيل كيف يخبر بالذي عن كم في

قولنا هو زيد بلغا ثم قلنا لا يصح الاخبار بالذي عنها الا انها ضمير الشان لو ضمير الشان يجب تصديره ولو اخبر عنه
وقيل الذي هو زيد بلغا ثم هو لزم تصدير الجملة بالذي واخبر ضمير الشان عن الجملة وهو ممتنع لوجوب
تقديمه عليها فيمتنع تصديرها بالذي وكذا لو سئل كيف يخبر بالذي عن كلمة كم الخبرية في قولنا كم
عندك درهما قلنا لا يصح الاخبار به عنها بمثل ما ذكرنا من الحال والتمييز والمنفي بنفي الجنس لكونها
نكرات وكون الضمير معرفة فلا يمكن وضع ضمير موضعها فلو قيل في نحو جاءني زيد راكبا ويجوز زيد
حسن وجها ونحو لا رجل في الدار كيف يخبر عن قولنا راكبا ووجها ورجل بالذي قلنا لا يصح شيء منها
هذا الاخبار اذ لو اخبر عنها بالذي وقيل الذي جاءني زيد هو راكب والذي زيد حسن هو وجه والذي لا
في الدار هو رجل لزم وقوع الضمير موضع الحال والتمييز والمنفي بنفي الجنس وهو ممتنع اذ يلزم كون الضمير
حالا وتمييزا ومنفيا بنفي الجنس وهو غير جائز وكذا يمتنع الاخبار عن المجرور برب لانها لا تجر الا النكرة
والضمير معرفة فلا يقع موقعها فلو قيل كيف يخبر عن رجل في قولنا رب رجل يأتيني قلنا يمتنع الاخبار عنه
اذ لو قيل الذي رب هو يأتيني رجل وقع الضمير مدخولا لرب وهو غير جائز فان قيل رب قد يدخل على الضمير
نحو ربه رجلا قلنا يمتنع اعتبار المجرور برب فيما هو شأنه لا يقاس عليه الا الشعر الموصوف بدون الصفة
والصفة بدون الموصوف فلا يجوز في ضرب زيد العالم ان يخبر بالذي عن زيد بدون العالم ولا عن العالم
بدون زيد لاستلزامه وقوع الضمير صفة او موصوفا اذ لو قيل في المثال المذكور الذي ضرب العالم زيد
وقع هو صفة لزيد وهو غير جائز بخلاف ما اذا اخبر عن مجموعهما فانه جائز لعدم المانع فيقال في الاخبار
عن المجموع في المثال المذكور الذي ضربته زيد العالم الرابع عن المضاف دون المضاف اليه لاستلزامه اضافة
المضمر الى شيء فلو سئل كيف يخبر بالذي عن غلام في قولنا جاء غلام زيد قلنا لا يجوز ذلك اذ لو قيل الذي
جاءنيه هو غلام لزم اضافة هو الى زيد وهو غير جائز ويجوز الاخبار عن المضاف اليه دون المضاف كما
يقال في الاخبار عن زيد في المثال المذكور الذي جاء غلامه زيد الا اذا كان مجموع المضاف والمضاف اليه علما
كما ابرص لكتاب الزرع فانه يمتنع حينئذ الاخبار عن المضاف اليه فقط لانه بمنزلة حرف من الكلمة هذا واعلم
ان المضاف اليه لو كان مركبا من عشرة ونيفها اي كعشرة ونيفها وقيل اثني عشر ومثل اثنا عشر الى تسعة
عشر وجعل هذا المركب بمعنى ثلاثة عشر مثلا مضافا اليه لاسم الفاعل المشتق من العدد كالثالث وكالرابع
بان يقال هذا الاسم الى المركب المذكور ويقال ثالث ثلاثة عشر لا يكون المضاف حينئذ الا الثالث لا واحدا
من المضاف اليه اعني ثلاثة عشر اذ المقصود ثالث عشر ثلاثة عشر بمعنى انه واحد منهم وليس هذه الاضافة
بمعنى التصيير بمعنى ان الثالث صيرهم عشر ثلاثة عشر لان ذلك اي التصيير مخصوص بالعشرة فما دونها اذ في

التصيير موصوفا ولو قيل الذي ... زيد هو العالم وقع من

هذا عاشر التسعة ويراد انه مصير التسعة عشرة واما في نيف العشرة لو اشتق منه اسم الفاعل واضيف
اليه فلا يكون الاضافة الا بمعنى انه واحد منهم والحاصل ان اسم كل فاعل يشتق من العدد اذا اضيف
العدد الذي اشتق منه اي الذي هو مبدأ اشتقاقه كالثالث اذا اضيف الى الثلاثة والرابع اذا اضيف الى الاربعة لا يكون الا
بمعنى واحد منهم سواء تركب هذا العدد مع العشرة فيقال ثالث ثلاثة عشر او لا نحو ثالث ثلاثة اذ التصيير
انما يكون في المضاف الى الاول نحو رابع ثلاثة **واذا علمت** ذلك فاعلم انا اذا اخبرنا عن المضاف اليه في نحو
ثالث ثلاثة عشر اعني ثلاثة عشر وجب رد المضاف اليه المحذوف وهو عشر ثالث فيقال في الاخبار عنه بالذي
في قولنا هذا ثالث ثلاثة عشر الذي هو ثالث عشرهم ثلاثة عشر لان علة حذف المضاف اليه هو عشر ثالث
عشر كراهة اضافة المركب من اسمين الى اسم اخر هو ايضا مركب من اسمين لاستلزامه ذلك الطول
فحذفوا الثاني من الاول ولما اقيم الضمير مقام الاسم المركب الثاني ذهب تلك الكراهة اعني علة الحذف
فوجب رد المحذوف ثم الاخبار عن المضاف اليه في مثل ثالث ثلاثة عشر وفي كل ما اضيف الى الثاني نحو ثالث
ثلاثة ورابع اربعة وبالجملة في كل ما ليس بمعنى التصيير بل يكون بمعنى ان المضاف واحد من المضاف اليه
ينبغي ان يكون بالذي ولا يجوز ان يكون باللام لانه لا يكون الا جملة اسمية ولا يكون بمعنى الفعل
فلا يجوز الاخبار عنه باللام واما الاخبار عن المضاف اليه في مثل رابع ثلاثة اي في كل اسم فاعل مشتق
من العدد مضاف الى ما دونه فيجوز ان يكون باللام كما يجوز ان يكون بالذي كما عرفت بمعنى التصيير فمعنى
قولنا هذا رابع ثلاثة انه مصير الثلاثة اربعة ولا يكون ذلك بمعنى التصيير كان رابع الثلاثة بمعنى مصير
الثلاثة اربعة يكون له فعل يؤخذ منه هذا الاسم المشتق فان رابعا حينئذ يكون مأخوذا من ربعت
الثلاثة اي صيرتهم اربعة ففي مثل هذا رابع الثلاثة كما يجوز الاخبار عن المضاف اليه بالذي ويقال الذي
هذا رابعهم ثلاثة يجوز الاخبار عنه باللام بان يقال الرابعهم هذا ثلاثة ولا يمكن اخذ اسم الفاعل من نيف
العشرة لانه ليس مأخوذ من الفعل حتى يشتق منه اسم الفاعل اذ الماخوذ من الفعل شرع ان يكون بمعنى
التصيير وقد عرفت ان ثالث في ثالث ثلاثة عشر بمعنى التصيير حتى يتحقق فعل ويؤخذ منه اسم الفاعل فلا
يجوز فيه الاخبار باللام وبعضهم منع الاخبار باللام في الاول ايضا اعني في مثل رابع ثلاثة لان الاخبار
باللام ينبغي ان يكون في الفعلية صريحا والمثال المذكور جملة اسمية فلا يجوز فيه الاخبار باللام
كما في نحو زيد ضارب مع كونه ماخوذا من الفعل قطعا فكيف في اسم الفاعل بمعنى العدد وفيه نظر اذ
الاخبار في قولنا زيد ضارب اما من زيد فكما يجوز بالذي بان يقال الذي هو ضارب زيد لا مانع من ان يكون
باللام ايضا بان يقال الضارب هو زيد او من ضارب فلا يجوز باللام لعدم امكان دخولها على زيد فالضارب

اي التصيير الابتداء دون العشرة وافاد كان

عنه صحيح اذ المفروض الاخبار باللام في مثل هذا رابع ثلثة عن المضاف اليه اعني ثلثة فلا مانع من ان تقول الرابعهم
هذا ثلثة بل الظاهر من كلام الاخفش جواز الاخبار باللام عن المضاف اليه في الاول ايضا اي في مثل هذا ثالث
ثلثة مع الاستهجان لانه قال لو قلنا انا ثاني اثنين استهجن الاخبار عن الاثنين باللام بان تقول الثانيهما
انا اثنان ووجه الاستهجان فيه عدم الفائدة بخلاف ما لو قلت انا ضارب اثنين فاخبرت عن اثنين وقلت
الضاربهما انا اثنان ولا تستحسنه لانه لا فرق بين انا ثاني اثنين وبين هذا ثالث ثلثة فيجوز فيه ايضا مع الاستهجان
ان تقول الثالثهم هذا ثلثة وانت تعلم بانه لا فرق بين انا ثاني اثنين وبين انا ضارب اثنين فهما مشتركان
في الاستهجان وعدمه اذ معنى الضاربهما انا اثنان وليس المراد من قولهما الثانيهما انا اثنان وبما ذكرنا ظهر
انه لو ثبت ان الاخبار باللام يختص بالجملة الفعلية صح ما قال المحشي في شرح الامثلة المذكورة الاخبار فيهما — ان الذي هو ضاربهما اثنان ص
جميعا من دون فرق بين هذا رابع ثلثة وهذا ثالث ثلثة اذ كما يجوز ان يرجع معنى الاول الى انه ربع ثلثة
يجوز ان يرجع معنى الثاني الى انه ثلث الثلثة ولذا قال الاخفش يجوز في انا ثاني اثنين ان يخبر باللام
عن انا بقول الثاني اثنين انا لانه في المعنى الذي ثنى الاثنين انا وبذلك يظهر ان الاخبار في الامثلة المذكورة
عن كل من المضاف اليه فيهما وما يقع مبتدأ فيهما من لفظة هذا وانا او هو او غير ذلك لا يجوز باللام مع
ثبوت اختصاصها بالجملة الفعلية صريحا ويجوز مع عدمه وكفاية الارجاع اليها **الخامس** عن
المصدر العامل بدون المعمول نحو اعجبني ضرب زيد عمرا فانه لا يجوز ان تخبر بالذي عن ضرب زيد بدون
عمرو فلا تقول الذي اعجبني هو عمرا ضرب زيد لانه يؤدي الى ان يعمل الضمير الذي جعل في موضع
ضرب زيد في عمرا واعمال الضمير ممتنع واما الاخبار عن المصدر مع معموله فجائز فيجوز ان يقال الذي
اعجبني هو ضرب زيد عمرا السادس عن الاسم الذي يضارع الفعل ويعمل عمله كاسم الفاعل والمفعول
والصفة المشبهة سواء كان المخبر عنه هذا الاسم مع معموله او بدونه ففي قولنا زيد ضارب عمرا لا يجوز ان
يخبر بالذي عن ضارب ولا عن ضارب عمرا فتقول الذي زيد هو ضارب او ضارب عمرو لانه بمعنى الفعل بل هو كالفعل
في الحركات والسكنات والدلالة على الزمان الماضي والمستقبل ووقوعه موقعه فلا يصلح للاخبار
عنه بخلاف المصدر العامل نحو ضربي زيدا حسن فانه يجوز ان يخبر عنه مع معموله بان تقول الذي هو حسن
ضربي زيدا لان المصدر ليس جاريا مجرى الفعل فيما ذكر فان قيل قد صرحوا بانه يجوز الاخبار عن منطلق
في زيد منطلق بان تقول الذي زيد هو منطلق مع ان منطلق اسم فاعل عامل في الضمير المستكن وهو فاعل له
اجيب عنه بان مثل المنطلق والضارب والمضروب وغير ذلك من المشتقات التي تقع خبر الاسم صفة الموصوف
محذوف هو الذات الموصوف بالانطلاق فالمخبر عنه في الحقيقة هو الموصوف الذي تسند الصفة مسنده

لا الصفة العارضة فيوفي الاخبار في المثال المذكور الذي زيد هو الذات الموصوف بالانطلاق فقد لو كان
المخبر عنه مجرد الصفة العارضة المبهمة كان نكرة لزم وقوع الضمير موقع النكرة وهو غير جائز ووجه — ١٨٢
ان هذا مسلم الا ان هذا الجواب جار في اسم الفاعل العامل في المظهر ايضا فيوفي في الاخبار عن ضارب عمرو
الذي زيد هو زيد ضارب عمرا السابع عما يلازم الظرفية نحو ذات يوم او المصدرية نحو لبيك وسعديك — في غلامه زيد ضارب عمرا
وسبحان الله ومعاذ الله فانه يمتنع الاخبار . بناء على الخبرية فلا يجوز ان يقال في ابيك ذات
يوم او قلنا لبيك وسعديك وسبحان الله ومعاذ الله الذي ابيك فيه ذات يوم والذي قلته لبيك
وسعديك وسبحان الله ومعاذ الله لانها للزومها الظرفية لا يجوز ان تقع اخبارا للموصول لوجوب
فيها نظرا الى عدم انفكاكها عن الظرفية فيجوز الاخبار عن الظرف عند ما ذكرنا عن غير ما يلازم الظرفية و
النصب فيجوز ان يخبر بالذي عن اليوم في قولنا صليت اليوم بان تقول الذي صليت فيه اليوم بناء على جواز رفع
الظرف وايقاعه خبرا اذا اخبرت عن الظرف تشترط اظهار لفظة في بان تقول الذي صليت فيه لا الذي صليته
وكذا تشترط اظهار اللام في المفعول له اذا اخبرت عنه بالذي فاذا اخبرت عن تاديبا في قولنا ضربت زيدا
تاديبا فقلنا الذي ضربته له تاديب وجب اظهار اللام مع انه لم يكن لام في المخبر عنه لان شرط النصب
في المفعول له ان يكون مصدرا ولفظ التاديب مصدر فجاز ان ينتصب باضمار اللام بخلاف ما اذا وقع
موقعه ضمير فانه ليس مصدرا فيجب اظهار اللام وانت تعلم ان هذا الاخبار يوجب وقوع الضمير موقع
النكرة **الثامن** عن المصدر الذي حذف فعله وسد مسده نحو سقيا لزيد فانه لا يجوز الاخبار عنه بالذي
لانه سد مسد الفعل فكانه فعل فامتنع الاخبار واما المصدر الذي لم يسد مسد الفعل نحو الضرب حسن
واعجبني الضرب ونحوهما فيجوز الاخبار عنه لعدم المانع المذكور ويصح الاخبار عن المصدر الذي لم يرد التاكيد
نحو ضربت ضربا فانه يقبح الاخبار عن ضربا بان تقول الذي ضربته ضرب لعدم الفائدة فيه بخلاف ما اذا وصف
وقيل ضربته ضربا شديدا فانه يجوز الاخبار عنه بدون قبح بان تقول الذي ضربته ضرب شديد **التاسع**
عن المضمر المستحق لعينه كلمة الذي لامتناع تصدير الذي لاستلزام ذلك عود الضمير اليها فينبغي ذلك العين
الذي يستحق الضمير اما مبتدأ نحو زيد ضربته او موصوف نحو جاء رجل ضربته او موصول نحو الذي ضربته زيد
فان المستحق لهذا الضمير هو هذا الموصول المذكور لا الموصول الذي يجيء في الجميع لو اخبر عن الضمير الذي هنا — بالذي رجع الضمير ص
يخبر به من كلمة الذي دون زيد ورجل والذي دون المخبر بالعاشي عن الاسم المشتمل على الضمير المستحق لعينه
الذي نحو قولك زيد ضربت غلامه فلا يصح الاخبار عن غلامه بان تقول الذي زيد ضربته غلامه لانك اذا جعلت
الضمير عائدا الى الموصول بقي المبتدأ بلا عائد وان جعلته عائدا الى المبتدأ بقي الموصول بلا عائد كما

يمتنع الحادي عشر عن الموصول بدون صلته مثل الذي قام زيد فانه لا يمكن الاخبار عن الذي وحده بان يقال الذي هو ١٨٤
زيد الذي لان الضمير لا يقع موصولا وايضا يلزم خلو الموصول المؤخر عن الصلة وايضا الموصول بدون الصلة
بمنزلة حرف الكلمة ولا يقع الضمير موقع حرف الكلمة هذا اذا اخبر عن الموصول بدون الصلة واما الموصول
مع صلته فلا منع من الاخبار عن الموصول مع صلته عن المضاف مع المضاف اليه ثم الاخبار عن الموصول مع
صلته جائز فلا سوا كانت للموصول موصولا بموصول اخر او غير موصول يعني سوا كان صلته مشتملة
بموصول اخر او غير مشتملة به ثم الموصول الثالث الذي يوصل به الموصول الاول يحتاج الى خبر لانه مبتدأ في
الصلة للموصول مع صلته وخبره جملة تقع صلته للموصول الاول فلا بد فيه من ضمير يرجع الى الموصول الثاني
وضمير يرجع الى الموصول الاول وان كان بعد الموصول موصولان او موصولات ثلثة او اربعة او خمسة
او فابلغ فالحكم ما ذكر من افتقار كل واحد الى صلة وخبر اي كل موصول ذكر فلا بد له من صلة وخبر ليتم الموصول
اللاحق ويصلح صلة للموصول السابق من هذا القبيل المسئلة المحكية المعروفة عن المازني وهي الذي التي
اللذان اللتي ابوهما ابوهما اخوها اخوك الذاهب زيد وبيانه كما ذكرنا ان الموصول المتاخر الواقع مبتدأ
الواقع مبتدأ لا بد له من صلة وعائد وخبر الموصول الاخير اعني الرابع وهو التي مبتدأ فلا بد له من صلة وعائد
وخبر فصلته قولنا ابوهما ابوهما فابوهما مبتدأ وابوهما خبره والضمير في ابوهما خبره والضمير في ابوهما راجع
الى هذا الموصول اعني التي الاخيرة وفي ابوهما الى الموصول الثالث اعني اللذان والجملة من المبتدأ والخبر اعني ابوهما
ابوهما صلة التي الاخيرة والعائد هو الضمير في ابوها وهذا الموصول الاخير اعني التي مع صلته مبتدأ خبره
هو اخوها والضمير في اخوها راجع الى الموصول الثاني اعني التي الاولى فالتي ابوهما ابوهما اخوها موصول مع
صلته وهو مبتدأ مع خبره فيتمت جملة من مبتدأ وخبر يصلح صلة للموصول الذي قبله وهو اللذان واللذان مع
صلته التي هي الجملة المذكورة اعني الموصول الاخير مع صلته وخبره مبتدأ خبره قولنا اخوك وعائده الضمير
المجرور في ابوهما واللذان مع خبره جملة تامة يصلح صلة للموصول الذي سبقه وهي التي فالتي مبتدأ مع صلته
التي هي اللذان مع صلته وخبره وخبره الذاهب والضمير في الذاهب راجع الى الموصول الاول اعني الذي وهذا المبتدأ
مع الخبر اعني اللذان الى قولنا الذاهب جملة تامة يصلح صلة للموصول الاول اعني الذي والذي مع صلته وعائده
هو المجرور في الذاهب والمقطع صلته اعني التي الاولى الى قولنا الذاهب مبتدأ وخبره قولنا زيد والامتحان
في صحة هذا الحكم ان يقام مقام كل موصول مع صلته بصلته اسم بمعناه فيقام اختها مقام التي ابوهما وابو
لان المراد التي ابوهما ابو شخصين اخرين تكون هذه المرأة اخت هذين الشخصين فيصير الكلام هكذا
الذي التي اللذان اختهما اختها اخوك الذاهب زيد ثم يقام اخواتها مقام اللذان اختهما الاب اللذين اختهما

اختا امرأة يكون ان اخوه فيصير الكلام هكذا الذي اخت اخت زيد بعد ورد الجميع الى كلام واحد لا على ما
انا عرفت جلية الحال في تركيب هذه المسئلة فاعلم انه يجوز الاخبار عن الموصول الاول والثاني مع صلته ١٨٥
وقد عرفت انه لا يجوز الاخبار عن الموصول بدون الصلة مطلقا فان اردت الاخبار عن الموصول الاول مع صلته
وهي قولنا التي الاول الى قولنا زيد اذ اخر صلته هو الذاهب فيؤخر الموصول الاول مع تلك الصلة عن زيد في
يقدم زيد عليه بعد وضع ضمير موضع الموصول الاول فتقدم على زيد فيقال الذي هو زيد الذي التي
اللذان التي ابوهما ابوهما اخوها اخوك الذاهب وان اردت الاخبار عن الموصول الثالث اعني التي مع صلته
التي اخوها اخوك الذاهب اخوك التي مع صلته التي هي اللذان التي ابوها ابوهما اختها اخوك ويقدم عليها
لا بالذي فالتعبير عن العنوان بالاخبار بالذي انما هو من باب التغليب فيقال الذي هي اخت زيد التي اللذان التي
ابوها ابوهما اختها اخوك وهذا الاخبار صحيح لا خلل فيه والضمير المستحق للموصول الاول اعني الذي انما هو
في اخت التي هي خبر التي وليس في صلة التي مع صلته مشتملة على الضمير المستحق للغير حتى يمتنع عن الاخبار
عنه ويجوز الاخبار في المسئلة المذكورة من خبر الموصول الاول ايضا اعني زيدا ايضا فيقال في الاخبار عنه بالذي
الذي هو التي اللذان التي ابوها اختها اخوك الذاهب هو زيد الموصول الاول عن الموصول لانه مع صلتها و
اخبارها فلا يجوز الاخبار عنها بالذي الاخير الموصول الثالث هو اخوك والا الضمير المتصل بهذا الخبر اعني
الكاف في اخوك وبيان ذلك ان الموصول الثالث وهو اللذان مع صلته التي اخوها اختها لا يصح الاخبار
عنه لانه مشتمل على الضمير المستحق لغيره وهو المضاف اليه في اختها فانه مستحق للموصول الذي قبله اعني التي
فلا يصح الاخبار عنه وكذا لا يصح الاخبار عن الموصول الرابع مع صلته اعني التي ابوها ابوهما لانه ايضا
مشتمل على الضمير المستحق لغيره وهو هما في ابوهما وهو مستحق لغير التي وهو اللذان فلا يصح الاخبار عنه
كذا لا يصح الاخبار عن ابوها الاول عن المضاف ولا عن المضاف اليه لا عن ابوهما لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه لا عن
اختها لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه ولا عن اخته لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه وعلة الامتناع فيما كان
ما عرفت من انه لا يصح الاخبار عن المضاف بدون المضاف اليه لانا لو اقمنا مقامه مضمرا لزم اضافة المضمر فيتعين
ان يكون مضافا الى شيء واما المضاف اليه في ابوها وابوهما واختها فعلة الامتناع في الاخبار عنه هي
ان المضاف اليه فيما ذكرنا هي ضماير مستحقة لغير ما يصدق به من الموصول حال الاخبار ولما تقرر ان الاخبار
حما استثنى اعني خبر الموصول الثالث وهو اخاك من المضاف والمضاف اليه معا فلانه غير مشتمل على ضمير مستحق
للغير ولا مانع سوى هذا الاشتمال ولذا فقد صح الاخبار عنه فيقول في الاخبار عن اخواك اللذان التي

التي اللذان ابوهما ابوها اخوها اخته زيد اخواك واخواك خبر اصله بعد الجملة اعني اللذان فاعل الاخبار
ولا مانع منه ايضا ومما استثني ايضا كما اشير اليه الاخبار عن الضمير المتصل بخبر الموصول المشتمل على الكاف في اخواك
فنقول في الاخبار عنه الذي الذي هي اللذان التي ابوهما ابوهم واختها اخواه اخته زيد اذ لا منع ولا فساد في شيء
من اجزاء هذه الجملة كما لا يخفى وجهه واذ عرفت المواضع التي لا يجوز فيها الاخبار بالذي فاعلم ان ما يرد من المواضع
من الكلمات التركيبية مما يجوز فيها الاخبار بالذي ولما كان في بعضها نوع خفاء لا بد من الاشارة الى
كيفية منها فلنشر اليها لئلا يبقى الاشتباه للطلاب في هذا المقام **فمنها** الاخبار عن المعطوف والمعطوف عليه
معا او احدهما ففي قولنا ضرب زيد عمرو فنقول في الاخبار عن زيد وعمرو معا اللذان ضرباهما زيد
وعمرو ونقول في الاخبار عن زيد فقط الذي ضربه هو عمرو وزيد وفي الاخبار عن عمرو فقط الذي ضرب زيد و
هو عمرو وقس على ذلك لو كانا منصوبين نحو ضربت زيدا وعمرا ولو كان المعطوف والمعطوف عليه جملتين
لا ملابسة بينهما سوى العطف لم يجز الاخبار في شيء منهما ولا في الاسمين اللذين فيهما ففي قولنا ضرب زيد واكرم
عمرو جملتان عطفت احديهما على الاخرى ولا ملابسة بينهما فلا يصح الاخبار عن شيء من الجملتين وجزئيهما و
ظاهر ولا عن الاسمين اللذين فيهما اذ لو اخبرت عن زيد قلت الذي ضرب هو واكرم خالد زيد لزم خلو
الصلة في الجملة الاولى عن العائد وهو ظاهر اذ لم يكن بين الجملتين ملابسة سوى العطف واما اذا كان بينهما
ملابسة سوى العطف نحو ضرب زيد واكرم غلامه او ضرب زيد واكرم عمرو في داره صح الاخبار عن كل
من الاسمين فيهما اذ لا يلزم خلو الموصول عن العائد **ومنها** الاخبار عن المبدل بدون البدل
الاخبار لعدم المانع ففي قولنا جاء زيد اخوك لو اخبرت عن زيد قلت الذي جاء هو اخوك زيد قيل الاخبار
قياسا على الاخبار عن الموصوف بدون الصفة وضعفه ان الاخبار عن الموصوف بدون الصفة انما لا يجوز لاجل
كون المضمر موصوفا وهو ممتنع ولا منع من كون الضمير مبدلا منه لاثبات الفرق وبطل القياس **ومنها**
الاخبار عن البدل بدون المبدل ولا ريب في جوازه ففي قولنا مررت برجل اخيك لو اخبرت عن اخيك
بالذي قلت الذي مررت برجل به اخوك ولو اخبرت عنه باللام قلت المار انا برجل به اخوك **ومنها**
الاخبار عن خبر كان وهو جائز لانه كخبر المبتدأ في هذا الاخبار فاذا اخبرت عن قائما في قولك كنت
قائما قلت الذي كنته هو او كنت قائم كما اذا اخبرت عن خبر المبتدأ في قولك زيد قائم تقول الذي زيد هو قائم
ومنها الاخبار عن اسم يتنازع فيه الفعلان بالفاعلية مثل ضربني واكرمني زيد او بالمفعولية نحو ضربت
واكرمت زيدا او بالفاعلية والمفعولية بان يقتضي احدهما كون هذا الاسم فاعلا له والاخر كونه مفعولا له مثل
ضربني واكرمت زيدا او ضربت واكرمني زيد على التقادير يصح الاخبار عن هذا الاسم الذي تنازع

الثانية عن المثال اذ المعطوف في حكم المعطوف عليه فكانه قلت الذي اكرم خالد الذي لا عائد فيه الى الموصول ولو اخبرت عن خالد لزم خلو الصلة في الجملة منه

بين الفعلين بالذي على التقدير الاول قلت الذي ضربني واكرمني هو زيد وعلى التقدير الثاني قلت الذي ضربت
واكرمته زيد وعلى الثالث قلت الذي ضربني واكرمته هو زيد وعلى الرابع قلت الذي ضربته واكرمني هو زيد وعلى هذا
التقدير لا بد من اضمار المفعول ليرجع الى الموصول سواء كان المقتضي له سابقا على المقتضي للفاعل
او متأخرا عنه اذ لو لم يضمر وحذف لزم خلاء الصلة عن العائد الى الموصول ولو حذف في بعض الاحوال
انما يكون حذفه لطول الصلة ولا يكون حذفه كما حذف في الاصل لان الحذف في الاصل انما كان
لاجل كونه فضلة ومستغنى عنه ولما صار صلة للموصول صار محتاجا اليه فخرج عن كونه فضلة ومستغنى
عنه فلو حذف لا يكون حذفه على حذفه في الاصل بل انما هو لطول الصلة نحو هذا الذي بعث الله اي
بعثه الله ومما ذكر يظهر انه لا فرق في الاخبار عن الاسم المتنازع فيه بين مذهب البصريين من اعمال الفعل
الثاني واضمار الفاعل في الفعل الاول وان اقتضى المفعول ان اقتضى المفعول وبين مذهب الكوفيين
من اعمال الفعل الاول واضمار الفاعل والمفعول في الثاني اذ هذا الاختلاف لا يصير منشأ للفرق في الاخبار
عن المتنازع ولا مدخلية له فيه ومما ذكر يظهر كيفية الاخبار عن المتنازع فيه فيما يتعدى الى المفعولين او ثلاثة
من الافعال مثل اعطاني وكساني زيد جبة واعلمت واعلمني واخبرني زيد عمرا قائما وكسوني وكساني زيد جبة
واعلمت واخبرني زيد عمرا قائما ففي التقدير الاول لو اخبرت في المثال الاول عن المفعول الاول اعني الياء
قلت الذي اعطاه وكساه زيد جبة انا وعن المفعول الثالث اعني جبة قلت الذي اعطانيها وكسانيها زيد هي جبة وفي
المثال الثالث عن المفعول الاول اعني الياء قلت الذي اعلمه زيد عمرا قائما انا وعن المفعول الثاني اعني عمرا
قلت الذي اعلمني واخبرني زيد هو قائم وعن الثالث اعني قائما قلت الذي اعلمني واخبرني زيد عمرا هو قائم
وعلى التقدير الثاني لو اخبرت في المثال الاول عن المفعول الاول اعني زيدا قلت الذي اعطيته وكسوته
جبة زيدا هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول الاول اعني زيدا قلت الذي اعلمته واخبرته عمرا قائما
زيد وعن الثاني اعني عمرا قلت الذي اعلمته واخبرته زيدا هو قائم عمرو وعن الثالث قلت الذي اعلمته واخبرته
زيدا عمرا هو قائم وعلى التقدير الثالث لو اخبرت في المثال الاول عن المفعول الاول اعني الياء او زيدا
قلت الذي كسوته وكساه زيد جبة انا او كسوته وكساني جبة زيد وعن الثاني اعني جبة قلت الذي كسوته و
كسانيها زيد هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول الاول اعني الياء او زيدا قلت الذي اعلمته واعلمه زيد عمرا
قائما انا او الذي اعلمته واعلمني عمرا قائما زيد وعن الثاني اعني عمرا قلت الذي اعلمته واعلمني زيد هو
عمرو وعن الثالث اعني قائما قلت الذي اعلمته واعلمني زيد عمرا هو قائم ومن احاط بما ذكرنا ووعى
الشروط المذكورة تسهل عليه استخراج ما تركناه من الصور والامثلة وكذا يسهل عليه الاخبار باللام

الفاعل وحذف ٤

واعطيته وكسوته زيد جبة واعلمته واخبرته زيدا عمرا قائما ص

الذي اعطيته وكسوته جبة زيد عن المفعول الثاني اعني جبة قلت الذي

الامثلة المذكورة **خبر فيه نوع ايهام** هو ما روي في بعض الكتب المعتبرة عن امير المؤمنين عليه السلام
ورواه ابن الفاضل الاردبيلي في آيات احكامه انه قال يا عجبا اعصى بطاع معوية فقال له ابن عباس
رضي لانه يطاع ولا يعصي اي معوية وانت على قليل تعصي ولا تطاع والايهام انما هو في قول ابن عباس و
كان المراد ان علة عصيان الناس واطاعتهم لمعوية ان معوية مع اطاعة الناس له لا يعصيهم فيما يهوون و
يشتهون بل يعمل بمقتضى هواهم وطباعهم من الامور المخالفة للشرع واذا لم يعصهم مع فرض اطاعتهم
له فكيف اذا فرض عدم اطاعتهم له لا مع ترك عصيانهم وعمله بمقتضى هواهم فان اطاعتهم له تتوقف
على هذا الترك والعمل بمقتضى طباعهم يكون بعد ذلك فهذا اظهر واكثر وانت على كل شيء تبع
بما يخالف الشرع اذا طلبوه منك تعصيهم حال عدم اطاعتهم لك الامع حصول مطلوبهم ومشتهاهم
واذا عصيتهم مع فرض اطاعتهم لك فكيف اذا فرض اطاعتهم لك من دون توقفها على عدم عصيانك
لهم والعمل بمقتضى شهواتهم فانه مع هذا الفرض يكون عصيانك لهم اشد واقوى اذ لو عصيتهم
مع خوف المخالفة تعصيهم مع علمهم بطريق اولى والمحصل ان مطلوبه ان العلة في اطاعة الناس لمعوية
اطاعته لهم وعمله بمقتضى هواهم وفي عدم اطاعتهم لك عصيانك لهم ومنعهم عن الوصول الى ما
يشتهون ويهوون الا انه بين ذلك على ابلغ وجه واكمله وقال ان معوية لا يعصيهم مع فرض اطاعتهم لك
بدون اطاعتك لهم فكيف اذا فرض اطاعتهم له مع قطع النظر عن اطاعته اياهم **شعر عربي**
زياد لبس يدري من ابيه ولكن الحمار ابو زياد هذا الشعر في هجو رجل يسمى بن زياد وابو زياد هو كنية للحمار
فان العرب جعلوا لكل نوع من الانواع او صنف من الاصناف كنية لاجل مناسبة فذكروا ان الكنية للخبز
ابو جابر وللمائدة ابو رجا وللملح ابو عون وقيل ابو صالح وابو غياث وقيل ابو حباب وللمسك ابو الطيب
وللجوز ابو القعقاع وقيل ابو مقاتل وللسمك ابو سابح وللزنجبيل ابو عصام وللنبيذ ابو غالب وللدف
ابو الفرج وقيل ابو الحسن بضم الحاء وسكون السين وللدرهم ابو صالح وقيل ابو واضح وللبغل ابو الجميل و
للحم ابو الخصيب وللوذ ابو لؤلؤ وللجبن ابو مسافر وللبن ابو الابيض وللبيض ابو الاصفر وللشربة ابو
ابو الجمع وللاشنان ابو النقا وللذئب ابو جعدة وللاسد ابو الحارث وللثعلب ابو الحصين وللنمر ابو
عون وللذئب ابو جعدة وللكلب ابو ناصح وللبقل ابو الاثقال وللحمار ابو زياد وللضبع ام عامر
وللدجاجة ام حفص وللغراب ام فاسد وللخنفساء ام سالم وللهر بنت ام جابر وهكذا فمعنى الشعر ان زيادا
ليس يعلم من ابيه مع ان اباه هو الحمار نظرا الى الاصطلاح المذكور **شعر للانوري** بر بجا عطا
بنشانيم نو کرد در سر منقا کشد جند راصم را جنند در بحا بنشا عطا رد کو ينند کرد در بعض خود ضمن

اذ كيف اذا فرض عدم الطاعة لهم بدون الطاعة لهم ولمن يعصهم مع فرض عدم الطاعة لهم

کرده باشند هر جذری که او واجد نباشد بعضی توان دانستکه ازین بکمال علم در نفس خود حاصل میشود
او را منطوق کویند و هر عددی که او را جذر نباشد چون ده او را اصم کویند وجه تسمیه این عدد باسم
که هر چند از جذر او سوال کنند بخشوی جواب نیکوید پس کویا کراست که او باشد که او اصم
بنفس جذر دو تسمیه نیز دو هند چنانچه صاحب کفایة الحساب تصریح بان کرده و کفته که جذر تقریبا اصم
جذر بخشی را منطوق کویند بنابر این معنی انوری خود در مقام دیکر کفته بخشی جذر اصم را تقریبی
وکری و نسبت کنکی با صم بواسطه مقابلة او است با منطوق فقد تم احکام واعتقاد این بود که هر عدد
راد در وافع جذری مبا شد بعضی از انها معلوم نیست الا واجبی چون جذر اصم در وقت تعبیر مبکنند
اند سبحان من لا يعلم جذر الاصم الا هو و همچنانکه کذشت اینکه او را در وافع جذر نیست الا
تقریبا و محصل معنی شعر انکه جذر اصم کرد در واقع معلوم منسوبا بجهول لطرحتکه همچنکه الطالع
بر وجه ان نیست کره واجر معبوب بعیوب کنکی و کری نیست اکر قلم تو او و در سر منقا کشد بعضی در سر
منقا خود جای دهد همنشین خود ساز تا انکه او را در سر منقا جا دهد بعضی انکر بتو نیک بخت
مین مجاورت مجالست جذر مذکور بجانب عطارد شود بعضی مدو بر دهی خلط شود تا انکه در دو
وظهور تابیه مثا با او شود بیخو بکه همه کس را علم بوجود او حاصل شود همچنانکه علم بوجود عطارد حاصل
است انکه در نطوق تا مقام عطارد شود هر کاه او را از جذر در شیا از نفس او سوال کنند بحقیقت
حال خود نا مطوق شود **اشکال في القراءة** اكثر المفسرين على ان الحروف المقطعات في اوايل
السور اسما للحروف المخصوصة فالالف في الم اسم للمسمى بالالف واللام اسم للمسمى باللام والحا في حم اسم للمسمى
بالحا والطاء في طه اسم للمسمى بالطاء ولا ريب ان الاسم للمسمى بالحاء هو الحاء بالمد وكذا الاسم للمسمى بالطاء
هو الطاء بالمد وعلى هذا يجب ان يقرء الحاء في اوايل حم والطاء في اوايل طه وطس بالمد مع انه لا يقرء كذلك باتفاق
القراء ولم اعثر على احد تعرض لهذا الاشكال وجوابه والظاهر انهم سقطوا الهمزة تخفيفا ولكن الكلام
في صحة هذا الاسقاط اذ لا يقتضي لصحته على الظاهر فتامل **مسئلة امتحانية في الهيئة**
ان قيل هل يمكن ان يفرض جزآن من منطقة البروج في جهة واحدة من نصف النهار بحيث اذا وصل كل
من كل منهما كان لها ارتفاع واحد شرقيا او غربيا مع كونهما على الافق المنطقة معا قلنا نعم
وذلك انما يتحقق اذا لم يكن دائرة وسط السماء الرؤية المارة بقطبي المنطقة وقطبي سمت الرأس والقدم
منطبقة على دائرة نصف النهار بل كانت الدائرتان متعا المتقاطعتين اذ اذا فصلنا قوسين متساويين
من منطقة البروج عن جنبي وسط السماء الرؤية في جانب واحد من نصف النهار دائرتي الارتفاع من الدائرة

١٨٩ چون نه کرده ... در نفس خود حاصل میشود

ما یخفی

اشکال فی القرائة

مسئلة هیئه

الواقعتين بين الافق وطرفي القوسين الواقعتين في جانب واحد من نصف النهار والجانبين من وسط سماء
الرؤية متشابهان وبوجه اوضح نقول لما كانت دائرتا المنطقة والافق متقاطعتين على التناصف و
دائرة وسط سماء الرؤية مارة بقطبيهما ودائرتا نصف النهار ووسط سماء الرؤية متقاطعتان في اكثر
الاوقات وقوس من المنطقة واقعة بينهما لزم ارتفاع تساوي كل نقطتين متشابهتي البعد عن دائرة و
سماء الرؤية من منطقة البروج في جانب واحد عن دائرة نصف النهار كنقطتي تقاطع القطر من المنطقة
بشرط ان يكون البعد اقل من القوس المذكورة ولو شئت مزيد توضيح لذلك برسم الشكل واقامة البرهان
فلنفرض ا ب ج د دائرة الافق د ح ث منطقة البروج ا ه ج وسط سماء الرؤية و ز ه ط نصف
النهار و ح ك قوس من المنطقة واقعة بين دائرتي وسط سماء الرؤية ونصف النهار ونفصل منها قوس
ى ل ونفرض دائرة م س ص من مقنطرات الارتفاع مارة بنقطة ل وهي لا محالة تمر بنقطة اخرى من المنطقة
نفرضها ع ونقول ان بعدي نقطتي ع ل من دائرة وسط سماء الرؤية متشابهان لما ذكره ثاوذوسيوس
في الثاني من ثانية اكره من ان كل دائرة عظيمة تمر في كرة باقطاب دائرتين متقاطعتين فانها تنصف كل قطعة
منهما وهيهنا لما مرت ه ح ا اعني وسط سماء الرؤية باقطاب دائرتي ى ب ح ع وسه اعني المنطقة والمقنطرة
المتقاطعتين على نقطتي ل ع تنصف قوس ل ح ع من المنطقة و ل م ع من المقنطرة فاذن ارتفاعا نقطتي
ع ل من المنطقة اللتين في جانب واحد من نصف النهار بحيث يتساوى بعداهما عن وسط سماء الرؤية متشابهان
لانا اذا اردنا دائرتي ارتفاع بهما كان القوسان الواقعتان منهما بين الافق وسمت الراس متشابهتين لكون
كل منهما ربع الدور ولا ريب ان بعد كل من النقطتين اعني ع ل الى سمت الراس مساو لبعد الاخر عنه اذ لو
ربعي ق ع ه ص ل ه من دائرتي ارتفاع مارين بنقطتي ع ل كان ع ه بعد احدهما عن سمت الراس مساويا لـ
ل ه بعد الاخر عنه لما ثبت في المقالة الاولى من اكر مانالاوس ان كل مثلثين تساوى منهما حادتان
واخريان قائمتان وضلع بين هاتين الزاويتين من احدهما مساو لنظيره من الاخر فالاضلاع الباقية متساوية
وههنا في مثلثي ع ه ى ل ه ى زاويتا ى قائمتان اذ تقاطع سطح سماء الرؤية مع المنطقة على القوائم
وزاويتا ع ل حادتان بالخامس والعشرين من اولى اكر ... وقوسا ع ى ى ل متشابهتان
كما ثبت فقوسا ع ه ل ه متشابهتان او نقول زاويتا ع ل حادتان بالشكل المذكور
وقوس ى ه مشتركة فقوسا ع ه ل ه متشابهتان واذا ثبت تساويهما ثبت
نقصاهما من ربعي ق ه ص ه المتشابهين اعني ع ق ل ص ارتفاعا
نقطتي ع ل متشابهان بالقوس ... وهو المطلوب وقد ظهر بما ذكرنا وجه الاشكال في هذه المسئلة الموجب

لكونها التشابه ان كل جزئين من المنطقة متشابهي البعد عن دائرة نصف النهار متساويا الارتفاع ...
الدليل المذكور في تساوي ارتفاعي جزئين يتساوى بعداهما عن وسط سماء الرؤية وهذا في ...
يقتضي التفاوت في ارتفاع كل جزئين مختلفي البعد عنها ووجه دفع الاشكال الباعث على تساوي ارتفاع
كل جزئين متشابهي البعد عن دائرة نصف النهار ومرورهما بسمت الراس مع دائرة وسط سماء الرؤية
ذلك لمثلها فكل جزئين متشابهي البعد عنها يلزم على ارتفاع واحد فاذا امكن وقوعهما على جهة واحدة
من نصف النهار كما ثبت يثبت كون جزئين من المنطقة في جهة واحدة ولا يكون الامر كما يقتضيه ظاهر كلام
من التفاوت في ارتفاعهما

سؤال متعلق بعلم الهيئة

اگر پرسند از قواعد که مهندسين استخراج کرده اند نصف قطر زهره چهل وسه درجه ... بر
ان باجزا شصت درجات ... همچنين نظر باستخراج ايشان نصف قطر ... مريخ ... درجه و
وسه دقيقه است باجزائيكه نصف قطر حامل ... باجزا شصت درجات چگونه ميتوان گفت حال
انکه نصف قطر حامل عبارت از خطی است که از مرکز تا خارج شود تا محيط و اين خط که از مرکز تا
تا منتهی است بر مجموع قطر ... زياده که عبارت از قدر است از ان خط که از مرکز است معقر و با
برابر باشد نصف قطر حامل ... برابر نصف قطر ... باشد با زياده مذکور و حال انکه نظر باستخراج
ايشان ... **وجواب** اين سؤال انست که ... استخراج ايشان بر هيئت سطحی است که منطبق
بر ... ودو ... در ان ماخوذ نيست لهذا نصف قطر حامل خطی است از مرکز دائره که
شود در وسط ثخن حامل خطی است از مرکز دائره که رسم شود در وسط ثخن حامل از حرکت مرکز تدوير تا
محيط ان دائره و ... مشتمل است بر نصف قطر تدوير و زيادتی ... معقر است تا مرکز لهذا ...
مثلا چهل وسه درجه که از نصف قطر حامل در ازای نصف قطر تدوير است ... درازای زيادتی که
از معقر است تا مرکز ... حکم مريخ و بنا برين اشکالی لازم نمی ايد **فائده** بدانکه
مثقال صيرفی و مثقال شرعی و درهم ... مثقال شرعی سه ربع مثقال صيرفی است ...
سه سبع درهم است پس هر ده درهم شرعی هفت مثقال شرعی است و هر هفت مثقال شرعی پنج مثقال
صيرفی است ... با هر درهم شرعی نصف مثقال صيرفی است و مثقال شرعی بيست قيراط است و ...
شرعی چهارده قيراط و قيراطی سه شعير است سه سبع شعير و شعيری چهار ... است ... مثقال
شرعی ... و هشت شعير ... هر مثقالی شش دانق است و دانق از مثقال شرعی
يازده شعير و سه سبع شعير است هر مثقال شش دانق است دانق از مثقال شرعی يازده شعير و سه

حاصل

هر قيراط ... و چهار ... سطوح است ... هر سطوح را خمس ... چهار ... شعير است

سبع شعیر است پس هر مثقال الجبری نود و شش شعیر باشد و هر گاه دینار را استعمال کنند مراد یک مثقال
شرعی باشد و مثقال حنفیه آنست که دینار را در طلا استعمال کنند و درهم در نقره والاطبا هر گاه
مثقال و درهم استعمال کنند مراد ایشان درهم و مثقال شرعی باشد نه صیرفی **مسئلهٔ طبیه**
اگر پرسند که معجونی ساختیم مرکب از ادویه معلومة المقدار و میخواهیم که مزاج آن معجون را بدانیم و مقدار شربت
او نیز بدانیم **جواب** گوئیم که ضابطه در شناختن مزاج معاجین و قدر شربت آنها اینست که اولا
اوزان ادویه را از مخرج مشترک بگیریم یعنی همه را بوزن اقل برگردانیم و عدد اجزا آنگاه را داریم آنگاه عدد اجزا
حاره در درجهٔ اولی ضبط کنیم و بر آن ضعف عدد اجزا حاره در درجهٔ ثانیه را بیفزائیم و بر آن سه مثل
اجزا حاره در درجهٔ ثالثه بیفزائیم و بر آن چهار مثل عدد اجزا حاره در درجهٔ رابعه بیفزائیم و عدد اجزا بارده
را نیز همین عمل نمائیم پس اگر اجزا همه حاره باشند فقط حاصل بر مجموع اول نگاه داشته ایم یعنی عدد وزن
اقل قسمت کنیم و اگر اجزا ممتزج از حاره و بارده باشند فضل احد الحاصلین بر دیگری بگیریم و بر مجموع اولا
نگاه داشته بودیم قسمت کنیم و به هر مرتبه که بر آید خارج قسمت مطلوب است که عدد درجهٔ مزاج آن معجون است از
حرارت یا برودت و بر این قیاس حال رطوبت و یبوست معجون را استنباط کنیم مثلا معجونی ساختیم مرکب
از پنج دوا و اوزان آنها بر این وجه است اول یک مثقال دوم نیم مثقال سیم پنج طسوج چهارم دو ضعف
پنجم دو دانگ و چون اقل اوزان مذکوره طسوج است لهذا این اوزان را بطسوج رد کردیم که مخرج مشترک
اول بیست و چهار طسوج شد دوم دوازده طسوج شد سیم پنج طسوج شد چهارم
هشت طسوج شد پنجم هشت طسوج شد و مجموع نود و هشت طسوج شد آنگاه داشتیم پس فرض کردیم
که اجزا این معجون همه حاره اند اول و دوم حار اند در درجهٔ اولی و سیم حار است در درجهٔ ثانیه و چهارم
و پنجم حار اند در درجهٔ ثالثه بنا بر این عدد طسوجهای اول و دوم سی و شش است که ضبط نمودیم و بر آن ضعف عدد
سیم که ده طسوج باشد افزودیم چهل و شش شد بر مجموع سه مثل عدد چهارم و پنجم که صد و شصت
باشد افزودیم دویست و چهارده شد از این نود و هشت قسمت کردیم خارج قسمت دو و بیست جزو از
نود و هشت جزو از واحد شد پس گوئیم این معجون حار است در اول درجهٔ ثالثه و اگر فرض کنیم که جزو اول
و دوم این معجون رطب اند در درجهٔ اولی و سیم یابس است در درجهٔ ثانیه و چهارم یابس است در درجهٔ ثالثه
و پنجم یابس است در درجهٔ رابعه پس مجموع عدد اول و دوم که سی و شش است حفظ نگاه داریم آنگاه ضعف
عدد سیم که ده است بگیریم و بر آن سه مثل عدد چهارم افزائیم و بر حاصل که صد و پنجاه و چهار است چهار
مثل عدد پنجم افزائیم یکصد و هشتاد و شش شود و فضل محفوظ ثانی که یکصد و هشتاد و شش باشد بر

باصل بوده باشند فقط

محفوظ اول صد و پنجاه است و چون این فضل را بر نود و هشت که عدد طسوجها است قسمت کنیم خارج
قسمت یک و پنجاه و سه جزو از نود و هشت جزو از واحد است لهذا معجون مذکور یابس است در اول درجهٔ
ثانیه و چون حال معلوم شد هر گاه بعضی ادویه حار باشند و بعضی بارد یا همه بارد باشند یا همه رطب باشند
یا همه یابس **و اما تعیین مقدار شربت** معجون نیز بدین طریق معلوم میشود مثلا هر گاه
وزن دوای اول بقدر دو شربت باشد و وزن دوم بقدر سه شربت باشد و وزن سیم بقدر نیم شربت باشد و وزن
چهارم بقدر چهار شربت باشد و وزن پنجم بقدر ده شربت باشد همه را جمع کنیم دوازده و نیم شود پس
مقدار ادویه که نود و هشت است بر آن قسمت کنیم خارج قسمت که هفت و نوزده جزو از بیست و پنج جزو
واحد است مطلوب باشد پس گوئیم قدر شربت این معجون تا به هفت طسوج باشد و ستر دانند و عمل بعضی
کیفیت معرفت مزاج و کیفیت معرفت قدر شربت معجون گو ظاهر است اما سر دانستن آنکه بعد از
آنکه اوزان جمیع ادویه مفرده بوزن اقل رد شود که آن نود و هشت طسوج است در مثال مفروض شکی
نیست که اگر همه ادویه مذکوره در یک درجه یک نسبت از حرارت میبودند معجون مرکب از همه نیز بر آن درجه و
مرتبه از حرارت میبود لیکن چون درجات آنها در حرارت مختلف است لهذا آنچه در درجهٔ اول حار است چون عدد
طسوجهای آن معین شد شبهه نیست در آنکه آنچه در درجهٔ دوم حار است هر گاه عدد طسوجهای آن ضعف عدد
طسوجهای اول باشد در حرارت مساوی اول خواهد بود و بعضی حرارت مجموع عدد طسوجهای آنچه در درجهٔ دوم
حار است مساوی خواهد بود با حرارت ضعف عدد طسوجهای آنچه در مرتبهٔ اول حار است پس هر طسوج
از درجهٔ دوم حرارت آن مساوی دو طسوج مرتبهٔ اول باشد و همچنین حرارت یک طسوج از درجهٔ سیم برابر
حرارت سه طسوج باشد از درجهٔ اولی و همچنین حرارت یک طسوج از درجهٔ چهارم مساوی حرارت چهار
طسوج درجهٔ اولی باشد بلا تفاوت و بنا بر این چون عدد طسوجهای هر یک از ادویه که در حرارت در مرتبهٔ
دوم و سیم و چهارم است بنسبت مذکوره تضعیف نمائیم حاصل که در مثال مذکور دویست و چهارده
است طسوجهائیست که مجموع در مرتبهٔ اول حار است شکی نیست که عدد واقعی طسوجهای ادویه که نود و هشت
است بعد از امتزاج حرارت مجموع بر آن محو میشود و بجهت اختلاف آنها در درجات حرارت چون تضعیفات
مذکوره همه رد بدرجهٔ اول شد و دویست و چهارده طسوج بملاحظه حرارت حاصل شد پس بالضروره
از نود و هشت آنچه واقع میشود از طسوجهای حاصله بملاحظه حرارت که دویست و چهارده باشد آن عدد درجه
حرارت هر یک از طسوجهای نود و هشتگانه باشد که آن بعینه عدد درجات حرارت آن معجون است لهذا باید
دویست و چهارده بر نود و هشت قسمت شود چون دویست و چهارده بر نود و هشت قسمت کنیم حاصل

سه شربت باشد

مطلوب بيت يعني ان علي يشانند در جاکه بازای هر بيت واقع است بر اکر نسبت بمقسوم عليه چون نسبت خارج
قسمت باشد بواحد مثل چون دو بيت چهار ده که مقسوم است برابر و کسر نود و هفت است که مقسوم عليه
است بخارج قسمت که برد و برابر و کسر و احد باشد طهذا بیجوید او اول در جر ببیم خارج خواهد بود و
اما سر عمل دوم بيت انکه چون در زنده وامي اول بقدر دو شر نيا بيست عدد طسوج ان بيت
چهار است و زند واددم بقدر سه شر نيا بيست عدد طسوجها ان دوازده است و زند وامي سيم يم
شر نيا بيست عدد طسوجها ان پنج است و همچنين تا انکه عدد شي باشد که دوازده نيم است عدد طسوجها
ان نود و هفت است شکي نيست که بعد از امتزاج ادويه مفرده و معجون شدن انها قدر شربت دهمان ...
نمي بشود و تجويع عدد شربات معردات واوزده و نيم بود تا بايد معجون دوازده و نيم قسمت شود که هر شربتي او
ازان يکي شرب باشد چون نود و هفت برد و ازده و نيم قسمت کنيم بکشنيم بهم رسد که هشت است باندکي کم
زيراکه همينان اکر مذکور شد نسبت مقسوم بمقسوم عليه چون نسبت خارج قسمت است بواحد پس چون نود و هفت
که مقسوم است هشت برابر دوازده و نيم است بتقريبي که بايد خارج قسمت نيز هشت نسبت باشد با واحد
لهذا هشت طسوج خواهد بود باندکي **قوله تعالى** اَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ
الهمزة للانكار والواو للعطف على مقدر تقديره محذوف كفروا بالآيات وكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم
وقرئ بسكون الواو وعلى هذا يكون عطفا على سابقه وهو الفاسقون في قوله الا الفاسقون والتقدير الا الذين
فسقوا وكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق **قال الله سبحانه** في سورة البقرة ومن حيث خرجت
فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ
فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ
حُجَّةٌ **وفيه سؤال** هو انه ما السبب في تكرير هذا الحكم فانه قد ذكر هذا الحكم قبل ذلك بقوله
قال عز شانه قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ
الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ فهذا الحكم قد ذكر ثلث مرات حتى يلزم التكرير من ...
العلة في تكرير هذا الحكم بعدد علله فانه تعالى ذكر للتحويل ثلث علل تعظيم الرسول صلى الله عليه وآله بابتغاء
مرضاته وجري العادة الالهية على ان يولي اهل كل ملة وصاحب دعوة وجهة يستقبلها ويتميز بها ودفع حجج المخالفين
وقرن بكل علة معلولها حيث قال قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فهذا يدل على رضا
الرسول في تحويل القبلة ورتب عليه قوله فول وجهك وقال ثانيا ولكل وجهة هو موليها وهذا يدل
على ان الله لكل امة ملة فينبغي عليه بعد ذلك ومن حيث خرجت فول وجهك الخ وقال ثالثا ومن حيث

خرجت الى قوله لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ وهنا فيه اخر العلة عن المعلول لحال ان لا يكون للناس
الى الكعبة بدفع احتجاج اليهود بانا المنعوت في التوراة قبلته الكعبة وان محمدا لم يجحد بنا وبقبلتنا و...
المشركين بانه يدعي ملة ابراهيم ويخالف قبلته هذا مع ان القبلة لها شان والنسخ من مظان الفتنة والشبهة
فبالحري ان يؤكد امرها ويعاد ذكرها مرة بعد اخرى **قال الله سبحانه وتعالى** اُحِلَّ لَكُمْ
لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ الى قوله ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَاَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ
تِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا **قال البيضاوي** في تفسير قوله تعالى تِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا
اي الاحكام التي ذكرت حدود الله فلا تقربوها نهى ان يقرب الحد الحاجز بين الحق والباطل لئلا يداني
الباطل فضلا عن ان يتخطى كما قال صلى الله عليه وآله ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه فمن رتع حول
الحمى يوشك ان يقع فيه وهو ابلغ من قوله فلا تعتدوها ويجوز ان يراد بحدود الله تعالى محارمه ومناهيه
انتهى ولا يخفى ما في الوجهين من عدم الاستقامة اذ الاحكام المذكورة بعضها مباح وبعضها حرام وبعضها واجب
واذا كانت حدودا فكيف يجوز ان يتعلق النهي بالقرب منها جميعا مع ان الواجب يجب القرب اليه وفعله والحكم
ان يرتكب ولا يعبق المراد من قوله تعالى تلك حدود الله تلك الاحكام ذات حدود فلا تقربوها كي لا يؤدي
الى تجاوزها والوقوع في حيز الباطل والحاصل ان يكون تمنع القربان في باب العمل منع التعدي عنها ويكون التعدي عن
ترك الطاعة والعمل بالشرايع بمجاوزة حيز الحق الى حيز الباطل لا يستقل بدفع الاشكال المذكور بل لا بد ان
ينضم اليه ما ذكرنا وحينئذ يندفع الاشكال واما **شعر عربي** من كان مسرورا بمقتل مالك فليات
نسوتنا بوجه نهار يجد النساء حواسرا يندبنه بالصبح قبل تبلج الاسحار وجه الاشكال فيه ما يتراءى من
التدافع في قوله بالصبح وقوله قبل تبلج الاسحار اذ لو كان يندبنه بالصبح كيف يكون قبل تبلج الاسحار
واجاب عنه بعضهم بان المراد انهن يندبنه قبل الاسحار بحيث يحمدونه بمثل ما في الصبح في الانارة والحسن
ويمكن ان يكون المراد ان النسوة التي يندبن عليه لما كانت في غاية الحسن والجمال كانت وجوههن كالنهار
في الضياء والنور كما يدل عليه بوجه نهار فكان يندبنه بالصبح مع كونها قبل السحر نظرا الى ارتفاع ظلمة الليل
من ضوء وجوههن **فائدة حسابية** عدد اکر منقسم شود بدو نصف انرا زوج کويند والا فرد
وعدد زوج بر چند قسمست زيرا که اکر انتصاف اثنين است زوج ثاني وان اربعه است هکذا زوج الزوج
و زوج الفرد و زوج الزوج نيز و حيثيت که از افراد غير واحد نکنند چون نه و پنج بعينها بتکرير
انتصاف عدد ديگر را از احد تکنند چون نه و پنج و هفت که بر ايست و احد حاصل در عدد بيانستند بعبارت ديکر انکه
قابل تنصيف باشد مرة بعد اخرى تا منتهي شود بواحد چون شانزده و مثل ان را زوج الفرد هر عدد زوج

که مقابل زوج الزوج باشد یعنی اول از افراد غیر واحد نیز عد کند مانند سه که از پنج عدد میکوید و مثل
از انها با واحد عد قول لعنت نکند همچنان که سی بعد از شش ضعف هر یک از ضمین که ان پانزده باشد قابل تضعیف
نیست عدد فرد یا اول افراد است و ان سه است بنابر انکه واحد عدد نیست یا فرد نا نیست و ان پنج است با
فرد اول کسی فرد اول فرد است که از اکثر واحد عد نکند مثل پنج و هفت و یازده و امثال اینها و چون
اینقدر معلوم شد بدانکه عدد از برای انقسام منقسمه است و از جمله اقسام مشهوره عدد تام است
و ناقص و زاید و از جمله اقسام مشهوره عدد متحابه است نیز از جمله اقسام مشهوره عدد متحابین است
و عدد تام انستکه اجزاء عاده ان مساوی ان عدد باشد چون شش و ناقص انستکه اجزاء ان بیشتر از ان
عدد باشد چون دوازده و زاید انستکه کمتر باشد چون هشت و طریق تحصیل عدد تام انستکه زوج
الزوجی را بیابند که چون یکی از ان نقصان کنند ما بقی فرد اول باشد یعنی عددی غیر از واحد انرا عد نکند انگاه صح
نصف زوج الزوج مذکور را در ان عدد فرد اول ضرب کنند حاصل مطلوب باشد مثلا چون یکی را از چهار
که زوج الزوج است نقصان کردیم سه ماند و ان فرد اول است چون دو را در ان ضرب کنیم شش شود و ان
عدد تام است مثال دیگر چون یکی را از هشت نقصان کنیم هفت بماند چون چهار در ان ضرب کنیم بیست و
هشت شود و ان عدد تام است زیرا که نصف ان چهارده است و ربع ان هفت است و سبع ان چهار است و
چهارده یک ان دو است و بیست و هشت یک ان یک است چون مجموع را جمع کنیم بیست و هشت حاصل شود
و طریق دیگر زوج الزوج را میگیریم و انرا تضعیف میکنیم و یکی از ان اسقاط میکنیم انچه باقی میماند فرد اول است
زیرا که غیر واحد انرا عد نمیکند پس ان زوج الزوج را در ان فرد اول ضرب میکنیم حاصل عدد تام است
مثلا دو که زوج است که ضعف و تضعیف کردیم چهار شد یکی از ان اسقاط کردیم سه باقی ماند و ان فرد
اول است پس دو را در سه ضرب کردیم حاصل شش شد و ان عدد تام است مثال دیگر ضعف چهار که زوج
الزوج است کردیم هشت شد یکی از ان اسقاط کردیم هفت ماند و ان فرد اول است پس چهار را در هفت
ضرب کردیم حاصل بیست و هشت شد و این عدد تام است و این طریقه علامه دوانی در انموذج العلوم
بنظم در اورده باین نحو چه باشد فرد اول ضعف زوج الزوج کم واحد بود مضروب ایشان تام
و منزل ناقص و زاید و اما در عدد متحابه دو عدد است که اجزاء عاده هر دو مساوی باشند و طریق تحصیل
این دو عدد انستکه عدد زوج باشد تقسیم کنند بدو قسم که هر کدام فرد اول باشند واحدهما را در دیگری
ضرب کنند انگاه همان عدد زوج را منقسم کنند بدو قسم که هر کدام از ان دو قسم نیز فرد اول باشند
واحدهما را زان در دیگری ضرب کنند پس حاصل ضرب اول با حاصل ضرب ثانی متعادلان باشند

مثلا بیست و دو را بیکی سه و بدیگری نوزده قسمت کردیم حاصل ضرب احدهما در دیگری پنجاه و هفت
و بیکی پنج و دیگری به هفده قسمت کردیم حاصل ضرب احدهما در دیگری هشتاد و پنج است پس این دو
حاصل ضرب یعنی پنجاه و هفت و هشتاد و پنج متعادلانند زیرا که اجزاء عاده هر کدام بعد از جمع بیست و
سه است باعتبار انکه پنجاه و هفت ثلث ان نوزده است و نوزده یک ان سه است و بعد از جمع بیست
یک است و این مجموع بیست و سه است و هشتاد و پنج خمس ان هفده است و هفده یک ان پنج و هفده یک ان
یک ان یکی است و این مجموع بیست و سه است اما عددان متحابان دو عدد است که کسور عاده هر یک
مساوی عدد دیگری باشد و این دو عدد را لخواص نسبتها است همچنان که در مقام خود مبین شده و طریق
استخراج انستکه زوج الزوجی اختیار کنیم که از تضاعیف اثنین باشد یکی بنه او را در سه مرتبه یکی
در یک نصف ضرب کنیم و از هر یک از حاصلین یکی کم کنیم باقی از هر یک از فرد اول باشد بعبارة دیگر زوج
الزوجی اختیار کنیم که هر گاه انرا جمع کنیم یکی بنه با تالی ان یعنی زوج الزوجی که بعد از انست ضعف انست
و یکی بنه با سابق ان یعنی زوج الزوجی که قبل از انست و نصف انست و از هر یک از حاصلین یک نقصان
کنیم دو فرد اول باقی ماند پس بر هر دو تقلیب ضرب میکنیم احد فردین اولین را در دیگری تا فرد ثالث حاصل
شود پس اگر مجموع افراد ثلثه فرد اول باشد مضروب ان زوج الزوج در فرد ثالث که عبارت از حاصل ضرب
احد فردین اولین در دیگری بود اول عدد متحابین است حاصل ضرب ان زوج الزوج در مجموع افراد ثلثه
اکر عدد متحابین است مثال اگر چون چهار را در سه ضرب کردیم دوازده شد چون دو یک نصف ضرب کردیم
شش شد و بعد از اسقاط واحد از هر کدام یازده و پنج ماند هر یک فرد اول اند چون یازده را در پنج
ضرب کردیم پنجاه و پنج شد چون مجموع افراد ثلثه فرد اول انکه هفتاد و یک باشد هذا فرد ثالث
در چهار ضرب کردیم دویست و بیست شد و ان اول عدد متحابین است چون چهار را که زوج الزوج
بود در مجموع افراد ثلثه که هفتاد و یک بود ضرب کردیم دویست و هشتاد و چهار شد این اکر عدد متحابین
که مطلوب است و دویست و بیست است دویست و هشتاد و چهار یعنی اجزاء عاده هر یک مساوی عدد دیگری
است زیرا که اجزاء عاده دویست و بیست نصف است که صد و ده باشد و ربع است که پنجاه و پنج باشد
و خمس است که چهل و چهار باشد و عشر است که بیست و دو باشد و یازده است که بیست باشد و بیست یک
که یازده باشد و بیست و دو یک است که ده باشد و چهل و چهار یک است که پنج باشد و پنجاه و پنج یک است
که چهار باشد و صد و ده یک است که دو باشد و دویست و بیست یک است که یک باشد و این مجموع دویست
و هشتاد و چهار است که عدد اکر متحابین است برابر قیاس است عکس و اگر از مجموع دو فرد اول یا فرد ثالث

ثالث وزداو لیهم نرسد همچنانکه در شماره چنین است علم ازین معنی زوج الزوجی حاصل نمیشود شعر
فارسی للخاقانی فی شان صنم پیکر شده باده صلیبی وش شده قندیل ازاو ساغر شده زنار
تسبیح الله مخفی نماند که چون خواهند که کسیرا بنیکوئی و زیبائی وصف نمایند او را تشبیه بصنم می کنند
زیرا که در عرف شعرا چون اطلاق صنم کنند از او زیبا و نیکو خواهند مراد آنستکه همه اجزا جمع شرب
در کمال نیکوئیست بنحویکه گویا سراپا صنم شده است از نیکوئی و باده منشا او در دن صلیبی شده است
زیرا که از دست گرفتن ساقی صراحی باده را از هیئت دست و دو طرف صراحی که از دو طرف کف ساقی
بیرون است شکل صلیب ظاهر شد زیرا که صلیب بشکل چوبیست که بر وسط آن چوبی دیگر بنصف کشند یا
هیئت است میتواند شد که مراد این باشد که از گرفتن ساقی ساغر را بیکدست و صراحی را بدست دیگر
صلیبی بهم رسید بجهة انبساط یدین و از جسکه حریفان مشغول شرب باده شده اند و انصلیح نهضتان
مانده قندیلها مسجد ساغر شراب بوده و تسبیحها خود را از نار نموده یعنی بجای تسبیح دست گرفتن زنار
بسته اند قال الشهید ره فی قواعده لو نذر زیدان یصوم شهرا قبل ما بعد قبله شهر رمضان
فهو شوال او قبل شعبان و قبل رجب نوله الوجه کونه شهر شوال الظاهر لان قبل شوال رمضان وما بعد
رمضان شوال و قبل شوال رمضان فیصدق علی الشوال انه شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان واما الوجه
کونه شهر شعبان او رجب فغیر معقول ووجهه بعض الافاضل بانه من قال المراد به شعبان او رجب اراد بشهر
رمضان شهر رمضان الماضی فی السنة السابقة فان کلا من شهری شعبان ورجب یصدق علیه انه شهر قبل
ما بعد قبله شهر رمضان الماضی فی السنة السابقة ولا یخفی فساده اذ ذلک یصدق علی کل شهر من الشهور
فالتخصیص بشعبان او رجب لا وجه له فالحق ان الحمل علیهما غیر ممکن ثم فی المقام نکتة وهی انه ینبغی
ان یقع الامتحان فی السوال عنها کالسوال عن نذر شهر قبل ما قبل قبله رمضان فالجواب انه ذوالحجه اذ
قبله ذو القعده وما قبل ذی القعده شوال و قبل شوال رمضان فذو الحجه شهر قبل قبل قبله رمضان
وعن نذر شهر بعد بعد بعده رمضان فالجواب انه ثانی الجمادین اذ بعده رجب و بعد الرجب شعبان و بعد شعبان
رمضان فالجمادی الثانی شهر بعد بعد بعده رمضان وعن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان فالجواب
انه رمضان اذ ما بعده شوال و قبل شوال رمضان وما بعد رمضان شوال و قبل شوال ایضا رمضان فیصدق
علی رمضان انه شهر قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان وعن نذر شهر بعد ما قبل بعد ما قبله رمضان فالجواب
انه رمضان ایضا کما لا یخفی وجهه وعن نذر شهر قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما قبله رمضان فالجواب انه ذو
القعدة لان ما قبله شوال و قبل شوال رمضان وما بعد رمضان شوال و بعد شوال ذو القعده و قبل

ذی القعده شوال و قبل شوال رمضان فیصدق علی ذی القعده انه شهر قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما قبله
رمضان وعن نذر شهر بعد ما بعد قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما قبل بعد ما قبله
وعن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعد قبل بعده رمضان فالجواب انه ایضا رمضان و وجهه ظاهر وکذا فالجواب انه رجب و وجهه
عکسه وعن نذر شهر قبل ما بعد بعد ما قبل بعد ما بعده رمضان والجواب انه رجب لان ما بعده شعبان
وما بعد شعبان رمضان و قبل رمضان شعبان و بعد رمضان شعبان و بعد رمضان شوال و قبل شوال رمضان
فیصدق علی رجب انه شهر قبل ما بعد بعد ما قبل بعد ما بعده رمضان وعن نذر شهر بعد ما قبل قبل بعد
قبل ما قبله رمضان والجواب انه شهر ذی القعده و وجهه ظاهر وعن نذر شهر قبل ما قبل قبل بعد بعد
قبل قبله رمضان والجواب انه ذو الحجه و وجهه ظ ولو کرر القبل عشر مرات فالجواب انه رجب ولو کرر
البعد کذلک فالجواب انه ذو القعده ولو کرر کل من القبل والبعد سبع مرات او تسع مرات فالجملة مرة
کان الجواب انه رمضان وقس علی ذلک الفروض والضابطة انه مع تساوی القبل والبعد یکون الشهر المطلوب
بعینه الشهر المصرح به فی النذر او الیمین او غیر ذلک کرمضان فی الفروض المذکورة ومع الاختلاف یوخذ شهر
یمکن ان یکون هو الشهر المطلوب ثم یتنبه بما وقع اخیر البعد والقبل حتی انه ای شهر ثم یری انه ما وقع قبل
الاخیر من القبل والبعد ای شهر وهکذا بالترتیب علی العکس والقهقری یعین الشهور و یحسب الی ان
حتی ینتهی الی ما وقع ابتداء من القبل او البعد فان طابق المسئول فهو المراد والا یوخذ بشهر آخر یمکن ان یکون
هو الشهر المطلوب و یعمل عمل المذکور فان طابق المسئول والا اخذ بشهر آخر وهکذا حتی یطابق المسئول فما
طابقه یکون هو الشهر المطلوب قال الله تعالی لِلرِّجَالِ نَصِیبٌ مِمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَ
الْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِیبٌ مِمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ان قیل ما النکتة فی تکریر الوالدین والاقربین
مع انه لو قال وللنساء نصیب مما ترکوه لکان اخصر قلنا لعل النکتة فیه الاحتراز عن توهم الاستخدام
لولا التکریر اذ الوالدان والاقربون للنساء قد تغایر الوالدین والاقربین للرجال عبارة مشکلة
لبعض المجتهدین ان کان القاضی اثنین احدهما اسن طفلا والاخر بالغا فللشیخین قولا
الاول للاول والثانی للثانی والمراد انه اذا کان قاضی ما فات من الاب من صلوة او صیام ترکه منع
العذر یعنی ان من یتردد فی شانه وجوب القضاء ولدین اثنین احدهما اسن طفلا بان یکون سنه اربع
عشر مثلا سنة و مضعفا فلم یبلغ سن البلوغ ولم یبلغ ایضا بعلامات اخر من الانبات والاحتلام وغیرهما
والاخر اقل سنا منه بان کان اربعة عشر سنة ولکنه بلغ بعلامات اخر ففی وجوب القضاء علی الاول او الثانی
قولان للشیخین المفید والطوسی احدهما الاول وهو وجوب القضاء علی الاسن للمفید والثانی وهو

۲۰۰ وجوبه علی البالغ للطویلة و ظاهر ان الترجیح للثانی اذ المناط هو البلوغ وهو للثانی ولا ینقض بلکه تعلق
بالاول ولا مدخلیة للاسنیة فیه **روی** انه فی غزوة من غزوات الغزوات الواقعة بین المسلمین و
الکفار لما تقارب الغشاء وطلع امیر المومنین علیه السلام وراه بعض روساء جیش الکفار وکان نحو البطن
قال مخاطبا القوم بوزاسکفن فتعجبا نکم فقال امیر المومنین علیه السلام لما سمعه بطنا علاه العلم واسفله
الطعام **اقول** بوزاسکفن لغة سریانیة یعنی البطین ولما کان له ع عظم بطن اراد الیهودی ان یعیبه
به للتعجب بحیث طوا مع ذلک الیهودی بشانه لا اقدس وکان یظن انه ع لا یفهم هذه اللغة فلما سمعه علم انه
غرضه من ذلک الازدرا بشانه فقال علیه السلام ردا للتوهم ان عظم البطن لیس مما یذم به بل مما یمدح به لان اعلاه
هو الصدر محل العلم الذی هو قوة الروح واسفله هو المعدة محل الطعام الذی هو قوة الجسم فی کل من القوتین کمال
للانسان **شعر للخاقانی** دو نقطه ده جام زا ازنور عذرا داشته چون عذرا داران چارم دو کل
داداشته عذرا یعنی دوشنراشته سه تا نیز هشتی طادم را مقام و منزل را کویند معنی شعر انستکه
گردش دائمی در جام داده اند و در فلک یعنی همچنین فلک دائم در گردش است جام را نیز بکردش دائمی داد که
ان جام از شراب پر باشد که عاشق نوری ستاره عذرا باشد و بعلاوه این صفت نیز باین صفت متصف
باشد که مدت چهار ماه در طادم خم مانده باشد همچنان که زنان معتده چهار ماه در منزل خود ساکن شوند
و عده نکه دارند یعنی شراب کهنه باشد **شعر اخر** مرغ سحر تشنیع زن بر قتل مرغ با برن مرغ صبح
در ده من بر بالت عیسا داشته این شعر اشاره است باختلاف تفاوت اوضاع اهل دنیا که هر یک از
موجودات این عالم مشغول امری میباشد که غیر از امر بستکه دیگری مشغول است و باین سبب
کباب را کویند معنی شعر انستکه مرغ سحر مشغول خواندن و طعنه زدن است بر مرغی که ذبح شده و در ان
وقت در سیخ کباب است مرغی دیگر که مراد صراحی است بود همان خود یعنی در جوف خود شراب طرب
که دافع غمها است با عیش نشاط است و محصل معنی اینستکه این سه مرغ در یکوقت متصف با حوال
مختلفه اند یکی در نغمه و یکی در سوختن و یکی حامل چیزی که موجب ازاله غم میشود **سؤال حسابی**
اگر پرسند که مال زید با ربع مال عمرو مساوی مال بکر است و مال عمرو با خمس مال زید نیز مساوی مال
بکر است پس مال هر یک از مال زید و عمرو و بکر چه قدر است **جواب** بدانکه در استخراج مطلوب
در امثال این سؤال انستکه مخرج احد کسرین را در دیگری ضرب کنیم و انچه حاصل کسر اول نقصان
کنیم تا مال اول حاصل شود باز از همان حاصل کسر دوم اسقاط کنیم تا مال دوم حاصل شود پس باید
از سطح حاصل صورت کسر اول در صورت کسر دوم نقصان کنیم تا مال سیم حاصل شود بنابراین در

مسئله مذکوره چهار را در پنج ضرب کنیم بیست حاصل شود چون کسر اول یکی پنج باشد از ان کم کنیم
ماند و این مال زید است و چون کسر دوم که چهار باشد از ان کم کنیم پانزده ماند
و چون صورت کسر اول که یک است در صورت کسر دوم که باز یکست ضرب کنیم و مسطح ان که باز یک
باشد از ان کم کنیم نوزده ماند و ان مال بکر است **مثال دیگر** هرگاه دو ظرف داشته باشیم
متفاوت در صغر و کبر که چون اصغر را با سه خمس اکبر در حوض بریزیم ان حوض پر شود و چون اکبر را با دو سبع
اصغر در همان حوض بریزیم باز همان حوض پر شود هر کدام از ان دو ظرف و حوض مذکور چند من اب گیرند
جواب نظر بطریقیکه مذکور شد مخرج سه خمس که پنج است در مخرج دو سبع که هفت است ضرب کردیم
حاصل سی و پنج شد پس سه خمس که بیست و یک باشد از ان کم کنیم چهارده ماند و این مقدار اب ظرف اصغر
و نیز از ان دو سبع که ده باشد کم کنیم بیست و پنج ماند و این مقدار اب ظرف اکبر است و چون صورت کسر
اول که سه است در صورت کسر دوم که دو است ضرب کنیم و مسطح که شش است از سی و پنج کم کنیم بیست و
نه ماند و این مقدار ابی است که حوض بر میکند **مثال دیگر** اگر پرسند که زید بعمرو گفت مال من با ربع
مال تو قیمت فلان اسب است و عمرو بزید گفت که مال من با عشر مال تو قیمت ان اسب است هر کدام چه مبلغ داشته
باشند و قیمت اسب چه مبلغ باشد **جواب** گوئیم که نظر بقاعده مذکور چون چهار را در ده ضرب
کنیم چهل شود و چون کسر اول که ده باشد از ان کم کنیم سی ماند و چون کسر دوم که چهار باشد از ان کم کنیم
سی و شش ماند و چون مسطح یک ربع در یک عشر که یکست از ان کم کنیم سی و نه ماند بنابراین بایستی که مال زید
سی باشد و مال عمرو سی و شش و قیمت اسب سی و نه لیکن چونکه باید بجهت از مخرج مشترک اخذ میشود از عدد
بر نسبت مذکوره اقل اعداد باشد که بران نسبت باشند هر گاه بعد از ضرب احد مخرجین در دیگری
واخذ کسرین و مسطح مذکور اعدادی بهم رسد که اقل از ان اعداد بر همان نسبت یعنی بر نسبت اینها باشد
میماند بعد از اسقاط هر یک از کسرین و اسقاط مسطح مذکور در این صورت باید ان اعداد را رد کنند
با عداد اقل و این اعداد اقل اکثر نه که بر نسبت ان اعداد اکثر است هم چنانکه در این مثال اخیر که بعد از
اسقاط کسرین و مسطح مخرج مشترک سی و سی و شش و سی و نه ماند و در این مخرج مشترک که چهل باشد
سه عدد اقل از اعداد مذکوره بهم میرسد که بعینه بر نسبت اعداد مذکوره که ان ده و دوازده و سیزده
باشد لهذا باید که ان اعداد رد باعداد اقل شود و گفته شود که مال زید ده است و مال عمرو دوازده
و قیمت اسب سیزده است و اگر پرسند که مال زید با ربع مال عمرو مساوی صد بنار است و مال عمرو با خمس
مال زید مساوی صد بنار است و مال عمرو با خمس مال زید مساوی صد بنار است هر کدام چه مبلغ داشته

باشند واین صور رند را استخراج جواب بحر تصابطه مذکوره کافی نیست بلکه باید بعینا بطه مذکوره با نضمام ٢٢
قاعده اربعه متناسبه استخراج جواب شود لهذا جواب این سنکرا و لا بنصاب طفل سابقه چهار از دو پنج ضرب کنیم
و ربع حاصل که پنج است از حاصل اسقاط کنیم پانزده ماند خمس این را اسقاط کنیم شانزده باقی ماند انگه
بکسر آن را اسقاط کنیم نوزده باقی ماند پس بقاعده اربعه متناسبه کوئیم که نسبت پانزده بنوزده مثل
نسبت مال زید است بصد و نسبت شانزده بنوزده مثل نسبت مال عمرو است بصد پس مال زید هفتاد و
هشت دینار است و نوزده جزو از یک دینار و مال عمرو هشتاد و چهار دینار و چهار جزو از نوزده
جزو یک دینار **شعر للخاقانی** کردم بجام وقار اول شب باز تن صبوح ما کلاه بطبع از بطرب
آمیخته اند داود خام فرزد بخته از سوخته بید آب کل کوبی با معده خم آمیخته اند همه بادر در سر بوی
خماشب عید صبوح از نوبهاری بکر آمیخته اند بدانکه داود در لغت بمعنی می خالص است در عرف
شعرا می داود آنستکه زغال بید را در کیسه کنند ظرفی در شب افکند می بران بریزند که از زغال
کذشته بران ظرف ریزد تا جمع شود که داود بر زغال کذارد و آنچه صاف بود بظرف برآید و رنکش در کمال
وجوهرش بکمال صفا متصف کردد و کلاب طبری کلابیست که در طبرستان حاصل شود و آن بسیار
مینا باشد بطرح خوشحالی تمام است که نسبت معنا مورد شود بهر مهتاب خماخانه است که بعد از مستی و
تمام کیفیت بهم رسد باعث درد سر و خشکی دماغ باشد هر چند فاصله میان مستی و هشیاری بیشتر
باشد یعنی فاصله میان شرب طول کشد تیزی خمار زیاده شود و شب عید آخر ایام ماه رمضان است و در
نظر شراب آن در ماه رمضان اکبر در شب عید خمار یکسر بهم رسد نظر بطول عهد از شرب چیز او و بادی
شا بود اما مستیت عینا اهمیت آن ناده لم یحصل معنی اشعار انکه جرعه نوشان می داود را اول شب عید
و در صبح از فرط شتابی این بکلاب طبری امیخته و در بعضی آن سعی بلیغ نموده و آنرا ازین خیال بعید بنحو
مذکور صاف نموده که کویا کلاب کل داود و معصفر که سرخ رنگ است امیخته اند و همه جرعه نوشان بزم طرب
نعلات خماشب عید صبوح یعنی شب عید بعنوان تازه بلوازم طرب و نشاط عشرت کوشیده اند
عبارة الافق قال العلامة فی القواعد فی مسئلة الیقین بالطهارة والحدث والشک فی المتاخر و
فیقهما متحدین متغابنین فان لم یعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحب **اقول** المراد بالاتحاد
الطهارة والحدث استوائهما فی العدد وتغابنهما فی العدد ان یرد کل منهما عقیب الاخر لا عقیب مثله مراد
العلامة من هذه العبارة انه لو کانا الطهارة والحدث متساویین فی العدد و تعقب احدهما الاخر فان لم
یعلم الحالة السابقة علیهما یتطهر وان علمها استصحب الحالة السابقة ولا یخفی ان هذا الحکم مخالف لما هو

الحق المشهور واذ تحصله انه مع تذکر الحالة السابقة وکونهما متحدین متغابنین یوخذ بالحالة السابقة و
انه مع التیقن بهما والشک فی المتاخر یتطهر مطلقا وفی المسئلة قول آخر اختاره المحقق فی المعتبر و هو
الاخذ بضد الحالة السابقة مع تذکرها وثبوت الاتحاد والتغابن وتفصیل الکلام فیهما مع الجواب
عنه مذکور فی کتبنا الفقهیة وذکرنا ان الحق هو المشهور نعم بعض صور الاتحاد والتغابن یؤخذ
بالحالة السابقة الا انه خارج عن محل النزاع وموضوع المسئلة وتفصیله للعلامه فی کتبنا
الفقهیة ولیس المقصود هنا بیان ذلک وانما الغرض هنا الاشارة الی اشکال یرد علی هذه العبارة
ودفعه وهو انه لا ریب ان الحالة السابقة قد ارتفعت بورود الضد لانه حصل بعدها طهارة
وحدث ولا ریب فی ارتفاع الحالة السابقة بالحدث الطاری ان کانت طهارة وبالطهارة الطاریة ان کانت
حدثا وعلی التقدیر لا معنی لاستصحابها لان الاستصحاب هو بقاء الشیء بعینه علی ما کان علیه الشیء
والحاجة غیر الاستصحاب هنا هو الحالة السابقة وهی مرتفعة قطعا فای معنی لما ذکره العلامة من
استصحاب الحالة السابقة وقد نقل ان القاضی البیضاوی اورد علی تلک العبارة وارسل الی المحقق العلامة
وقد اجاب بجواب محصل الجواب ان المراد بالاستصحاب هنا الاستمرار علی البناء علی نظیر السابق وهو معنا
الحقیقی لا ان تعارض قطعا بورود الضد المزیل **اشعار للخاقانی** من قصیدة البائیة المشهورة
چشمه خضر شناسند لب جام کوهر که ظلمات بحر جستند سکندر مراد است که لب خود را شراب لعل
کن از لب جام کوهر تا بسبب شراب مانند چشمه خضر شود در چیزها بخشیدن و تعلیل نموده است شراب
خود را این که صبح ظاهر شد برونامد خورشید را از ظلمات شب تعبیر کرده بر برونامدن آنچه
سکندر از زند بجانب مغرب کیفیت آن این طریق است که اسکندر شهری در کنار دریا مغرب بنا کرد و آن را
سکندریه نام نهاده بود و کفره فرنگ آن شهر را غافل خراب کردند اسکندر بحکما فرمود که بعیب
بنا سازند که هر گاه فرنگیان عزیمت نظر نمایند مستحفظان شهر مطلع کردند و لوازم مدافعه کوشند
حکما آینه تربیت دادند که از چند فرسنگ راه عکس اشیا در آن می افتاد و بدین سبب آن شهر چندگاه از
آفت محفوظ ماند تا آنکه بحیله ها کفره فرنگ دست خراب آن شهر یافتند و آن آینه را بدریا انداختند
و باز بسبب مقناطیس حکما آن سنک را از دریا بر آوردند شاهد طارم فلک ست دو هفت
سر بجنب بهر دریچه انجم ز دستش هری مراد از شاهد طارم فلک آفتاب است با عتبار اینکه هم چنان
که شاهد با عشق بیت محفل است هم چنین آفتاب با عشق بیت فلک است مراد از دو هفت سرو یمین
است با عتبار اینکه هفت طبقه است یا با عتبار اینکه هفت ستاره دارد هم چنانکه نسبت بعضی اول

۴ داده شده وانچه دیزه زر سفید است مراد از زر شش سری بازدان بتی است که شش سر داشته کفار
پرستش ان میکردند و صورت این بتی اسکندر ساخته بودند و عیار ان زر بغایت صافی بود و باران زر سفید
که در سابق بوده که بشکل مسدس بود و از زر شش سری میگفتند معنی شعر اینست که افتاب
شب که سابه زمین همه سر است خالص شد از شعاع خود و انکه مشابه دیزه های زر سفید است بر هر موضع
از مواضع نثار کرد غالیه سا اسما سوی برانگیخته صبح از پی مغز خاکیان کلخها عنبری مراد از انگیخته
صبح شفق صبح است و کلخه بوی خوشی است که در حمامات بکار میبرند مراد از کلخها عنبری درین شعر
رایحه صبح است معنی این شعر این است که غالیه سا که عبارت از اسمان است از برای تعطیر دماغ اهل زمین
نسیم صبح بر شفق سایید یعنی هر دو را متصل یکدیگر ظاهر کرد و میتواند شد که مراد از صدر ذات
خورشید باشد معنی ظاهر است درده کیمیا جان واتش جام زیبقی طلوع حلال بار دانه طلوع روان
کوهری دیم صبح مراد باتش و جام زیبقی شرابست و توصیف جام بزیبقی بسبب تلالو و روشنی اوست
و طلوع اول بکسر طا و دوایی است و هر چه که از اسباب کیمیا است حلال یعنی محلول است بار دانه صرح اجزا
کوبنده و طلوع ثانی بفتح طا بمعنی کشاینده و شادمان کننده است روان بمعنی جانست و گوهر صبح
موصوف محذوف است که جام باشد معنی شعر اینست که درده شرابی که بمثابه کیمیا جانست و شبیه
باتش است که داخل جام زیبقی باشد کدام شرابی نه شرابی که شبیه بطلوع محلول است و صفا که در صراحی
باشد و کشاینده و شاد کننده جان در جام مرصع بگوهر است یعنی روشن کننده و صفا دهنده انجام
باد چون صبح ان بگوهر و در بعضی از نسخها بجای بار دانه بار دارد شده و درین صورت طلوع اول بمعنی
خالص است حلال بمعنی مباح است یعنی بده شرابی که خالص نکو است حلال العقل است ناروای
شرعی طفل مشیمه رزان بکر مشاطه خزان حامله بهار ازان باد عقیم اذری یعنی درده شرابی
که طفل مشیمه رزان است یعنی نتیجه تاک است بکر مشاطه خوانست یعنی فصل خزان بجهت اعتدال
هوا والوان ثمار و تازگی انگور و صل طبایع بکر می سوختن مجازی که مسلوم عیش مستانست
شرابها در نظرها ارایش و زینت میدهد بکر بودن شراب را بوضع بجهت انست که از انگور تازه
بهم میرسد هنوز ابتدای فصل بسیار شرابست دست بضرب تیوی اندر از نشه و درده
شرابی که باد عقیم اذر ماه بسبب این حامله بهار میشود یعنی باد عقیم اذرماه که هیچ نباتی از ان نشو
نمیشود و بسبب وقوع ان در فصل نشا مرکه مغان با ان شراب شود یعنی در جنب وزیدن
ان باد شراب خورده شود منشا شگفتگی و حرارت طبعها میشود گویا فصل بهار است که منشأ

مراد از کیمیا جان شراب است و ... تشبیه ظاهر است

شگفتگی و انبساط طباع است رفتند دود فواق از نیچه زامتلای خون واستچه زپشت نشتر
۲ خون چکیدش معصفری مراد از قنینه صراحی است مراد از فواق غلغل است که در وقت بیرون امدن
شراب از گلوی ان حادث میشود حاصل معنی انکه صراحی بجهت امتلای انا از خون که عبارت از شراب
شروع کرد بفواق که غلغل است همچنانکه هرگاه ادمی ممتلی از خون شد فواق از برای او حادث میشود
و غلغل صراحی که مانند فواق است که منشا بیرون امدن شراب معصفر یعنی سرخ رنگ که از ان مملو بود
بعینه مانند خونی که از پشت نیشتر یعنی بعد از نیشتر زدن از رگ بیرون می اید چنگ از نشاط و از پی
ارتفاع می چنگ نهاده ربع وش بربر و چهره تو برکو یعنی نوازنده چنگ که از نشاط و نشئه و از پی
رفع شعر شبر یعنی زیاد کردن نشاء او و جلوه دادن او در نظر میخواران چنگ را مانند ربع کرد
کرد از ارتفاع افتاد بکبر نهد بر کرد و چهره اش بر بریست یعنی در نهایت حسن و صفا خال است
قرطه فستقی فلک جای گرده چه خنده فش هر سر زه نواغ نهره کند بسناخ مراد از قرطه در اینجا جامه
و فستقی یعنی سبز و مراد از منده سرانگشتان خنیاگر چنگی و نواغ در اصل نامهچه است که خیا
انگشتها حلقه کرده باند داو و دندان بجهت سبزی معهند است و در اینمقام تا نجها چنگی مناسب لفظ ساخی
بفواق تشبیه نموده حاصل معنی انکه هرگاه سرانگشتان خنیاگر چنگی سر زه تاخن دار در نغمه سازی
مانند هوشیاد یعنی بنواختن حرکت داده فلک از غایت وفور وجد جامه سبز خود را چاک زند
چشم سهیل ناخنه ناخن افتاب کانتش تعداد همه بانی باد بادی مراد از ناخنه ظفره است و ان علتی
است معروف که در چشم بهم میرسد مقرر است که نظر کردن بسهیل انرا دفع میکند پس سهیل با ناخنه
نهایت منافات دارد زیرا که هر دو شی منافی ان شئ است و همچنین مقرر است که ناخن بتوان کشید
مگر ناخنی که عبارت از افتاب است که بنیرهیتوان بدان کشید محصل معنی انکه در دهر ناخنی موثر است
مگر در ناخن افتاب که افلاک باشد عبارت انکه اجسام سفلیه باد و لجام علویه هیچ تاثیری نیست وهمچنین
مقرر است که میان اتش و شمع باد منافی است چون این معلوم شد معنی شعر اینست
که از غرایب اینست که گویا باین چشم سهیل و ناخنه که کمال منافات است ما بین ناخن افتاب و
کمال منافات اجتماع حاصل شده بجهت انکه اتش و شمع چنگی که عبارت از سرخی لبها و وشیعی
لب ساقی باشد نی و باد را با خود جمع کرده اند و حال انکه همه منافات است کاو سقا اندر او اتش موسی
اند داو تا چه کنند جا کیان کاو زمین ساسی مراد از کاو سقا خم شرابست و از اتش موسی مقصود
شرابست یعنی خم سقا البرکه پر از شراب باشد بمجلس در اورده خم بمجلس اوردن اشاره بکمال حرص است

در مجمع

در چرخ نامردم شنو گو بر سر نیش او شوند گاو زمین ساپر باد و داد کنند در قصبه دامن است در
بر فشان نه بجهت پا کو هر سبک بر باد از چه بنمی کرانه بنمی این شعر خطاب بسبر فاضی و مراد از قصبه دامن
جامه جو پر شبنکه درو خاک بود و طرف نا شسته باشد از اسم طمع صیبا شد و از پیش و یکی از خفا و این شم
جامه مخصوص بفا ضنا بوده و مراد از ستی اسپ بخوانست بوده بجهت وزن شعر افتاده است یعنی در حالی
که در جامه ستر دامنی در امده باشی اند کی سستی بر فشان او در جلوه رقص درای و پای طرب را سبک بر
دار اگر چه از مستی باده سر گرانی دوش که صبح چاک زد صدره چرخ چنبری خضر در امد از در صبح
وش از صنوبر گو دیدم اگر فته لب آتش با دیسی نبث نطق مرا بنا زبان برده بنکنه دوری معنی شعر
ظاهر است مراد با تش پارسی در شعر ثانی با بنجا الماس آتشکده فارس و مراد از بنکر چه نطق و بیان
و معنی شعر انکه مراد بدکه بسبب گرمی نطق و بیان من آتشکده فارس با بنجا لرد در لبهن افتاده بنحوی که
نطق مرا بر دی زبان عرب بر اسب نکتهای فارسی برده گفت چه طرفه طالع کرد بخانه ششم مهر
بکف بهفت حال با همه این ششدر کیست که مهره را از خانه ششم نرد بیرون نبود برده است کیست که
در ششدر یعنی در خانهای شش نرد بماند بیرون نرود با خر مراد از هفت حال کثرت مشاغل است
و هفت کفتن بسبب مناسبت ششدر است نا بر آن کو اکب سبعه است معنی شعر اینست که حضی گفت که تو
طالع داری که تا بحو انکه بد بخانه ششم امده و مهره بکف گرفته میخواهی بیرون روی یعنی خود را میخواهی
از مشاغل دنیا مستخلاص کنی و مع ذلک بسبب تا ثیرات کو اکب که کثرت مشاغل دنیوی در ششدر دنیا ما
و مپنوا لی بیرون رفت چند نشانه غرض بودن بی نشان شدن جو هر نور بینی سایر نور جو هر
مراد انست که تا چند مانند نمونه غرض بی نام و نشان باشی بجهت انغماد در دنیا و علایق ان و حال این که
اگر چه جوهر نور مطلق بینی لکن سایر ان نور هستی پس میتوانی متوجه اهل خود شوی و خود را بجوهر
و مطبوع هستی بر سانی مثل عطارد چرا چون مه نو بر معنیلی طالع تو اسد چرا چون سرطان مدبری
مراد اینست که تو چرا مانند عطارد که گاهی در رجوع و گاهی در استقامت و گاهی ضعیف که گاهی قوی
و چرا چون ماه نو مضمحل بینی بعضی از منزل در مرتبه باشی و تو اسد طالعی یعنی قوی طالع زیرا که هر که طالع
و اسد باشد قوی طالع میشود نظر بانکه بادشاهان اسد طالع میباشند چون تو اسد طالع
باشی چرا مانند سرطان یعنی خرچنگ مدبری یعنی حرکت قهقری میکنی و قابل یعنی هم چنانکه از
حرکت خرچنگ قوت باصره ادراک میکند که قابل بعقب است موکب شاه اختران دفتر بکاخ
ششم مهر داده دهم قمر دوازدهم مرا یازده نوزده تا یازده و هر هفته بنت است و علا

تاثیرات

تسمیه ظاهر است بجهت انکه ده زبانه اکر زبان میکنند از خالد نکار و وسمه عنبر بید عنبنا همیشه خط
و بید عنبنا نه و بید عنبنا بانده است و مراد از قصر دوازده در اسما نست یعنی انکه مبد او از ده برج
داد و معنی شعر انستکه امنا بر خل خانه مشتری شد که جوزا باشد این شاه بلطف مو انع بها داست
قصر دوازده در دیگر یعنی خلا اعداد رشتمه زیمنی بدو داد و لبان بهین ظاهر کرد در منزل مشتری
مغله نقره خنک جوزا مده ز جنبیتش ادهم شب فکند سم کند واز خشتی مراد از مغله اسب سوار
است و جنبیت کمل باشد ادهم اسپ سیاه رنگ باشد مراد از خشتی اسپ سبز و سبل خبر است مراد
فکندن نقصان و ضعف است معنی شعر انکه اسپ سوار که عبارت از اسپ صفتی زر باشد مستعد سواری
افتا بست خنگ اسپ سیاه رنگ شب انه مشتری شد و سم افکند کندرو شود یعنی ضعیف حال کردید
و محصل کلام انکه چون فصل بهار در امد روز خوب نا شد و شب ضعیف شد کنه سکش شود فلکه چون
عطر پلپلنگ مهر پر نقط بطی شود دیگر عروس خاوری مراد از عطر ادیم و کو نه است یعنی علی که خا
ازان و بدن بهم رسد مراد انستکه اگر سلک یعنی سلطانی که ممدوح او است بنو دیگر خورشید که عروس
خاور است از تا ثیر پاسبانی فلک مانند ادیم یعنی پوست بچون کونه ماه پر از نقطه کجا بنو خواهد شد
انجم عروس بجنان جرم حلال را تو خلقان فتح بنز وارث ملک پروری در برتیغ حصن زاده جبهه
جو عنبه برده جناب از اسمان کرده همه و بیکری حصن یعنی اول صاد مهمله عوره است و مراد از تیغ
حصن تیغ سبز رنگ است جنابر یعنی داد و میوه داکو ینکه متصل میکند بکوبهار اید جناب یعنی اتحاد
کوز داکو بنده مراد انستکه از رحم عروس بجناب چیر حلال یعنی ممدوح ملاحظه کن تو خلقان ظهر اکر در عالم
سروی وارث میبرند از رحم تیغ سبز رنگ ممدوح دو کانه مانند عنبر ظاهر میشوند یعنی تیغ ممدوح
بمنزله قابله و پرورنده است و بواسطه انکه در اسمان باید و بیکر است که جو زا باشد انها همکی دو بیکر
ظاهر میکردند از این جهت از اسمان کو برده کی بد و جبل بخواوی بر مه بیش بند عدو کی بد
بیسته سر هر سفطی شود ستی لعبت مرده وا گر اصل از نخ زنده کرده اند از دل بره اشعار رخت بست
دل برج شعرا و آن اشاره باسقا ق دو سر جبل بشکر او در محال عنبر کره ادیکی بجا او نوانده بود
و سقط در اصل یعنی خورده فروش است مراد از عی شیخ سری سقطیست که از اکابر عرفا بوده
و معنی انستکه بجز انکه در و عکو ی جهولی تخاد حق سقطی که مراد از ان خورده فروش است
کو اهی کلانست و بزرکی دهمند شیخ سری بخواهد شد پس نقادانند و شخص نیز با خصم ممدوح همان ازدها
و در شعر ثانی این مطابه تقویت کرده است مراد از نخ بضم اول با صوت نیشتر که از بعضی لبطها بجهت

اعلای ممدوح
با نفاق مور

نوشا بلاده

برسا بندان الطفال ببسا باصنوبنست که انجهز وغ چشم زخم نزیب صید هند در بام خانها میکشند هیتمنا که در بعضی ولایات متعارفست مراد از دلبر عاشقان یا دلبر مرشد است یا دل بیچاره که عاشق شده باشد معنی شعر اینست که لعبتی یعنی صورتی که در اصل بی روح است مرده است چنانکه مانند بحیات نیک است که در بعضی لباسها است او را از جانب مرشد رحمت بنسبت یعنی از شان او نیست که دلبری منسوب عشق عاشقانه انکه او را از دل پیر عاشق با انکه پیر صوفی عشق میورزد حضرت نیست که دلبری نماید مراد اینست که عدو ممدوح کم بزرکی او مانند نیک است از هر شک خشک نزدکی ندارد رمح تو از زهره چون پرچم اثنا بطاس از بر ماه چادره شاکند صنوبری مراد از رمح درینجا علم است براکه نیزه پرچم نمیباشد مراد از بر ماه چادره فوق ماه چهادده است مراد از طاس همان قبة کلوکاه و سر علم است مراد اینست که رمح تو از زهره پرچم است و تا به کلوکاه است و سبب انکه این قدر ارتفاع دارد و فوق علم که سر و کلوکاه آنست از بالای آن که چوب علم است جسم تو است شاید صنوبری یعنی شبیه لباس صنوبر از بالای ماه اند اختلاست تا بی تنکری تو نیکی کرده بتیغ هندکی سنقر کفر پیشه را سر بسر کوی تنکری تنکری بزبان ترکی یعنی خدا و مراد از سنقر پادشاه ترکستان است که کافر بوده و سر بدترکی بمعنی نواست تکراران بجهت تاکید است مدعی آنست که تو تا بی خدا که بتیغ هندکی پادشاه ترکستان را بتو عمی موحد ساختی کر دایم موحد است می کوید تو از خدا و اقرار بتوحید کرد اثر کفتن قد بر سر حرف حکم تو چرخ چه چنبر بحوبان حلقه شد از مد در اصطلاح نحویان اعراب بنا تابع کلمات میباشند لفظ حکم را حرف وسط مجزوم است مراد آنست که بموجب نوشته قد که از آن بهیچ حال تخلف ممکن نیست بجای جیم که در حکم است حلقه فلک یعنی همچنان که جزم تابع لفظ حکم است نزد نحویین همچنین حلقه فلک که شبیه بصفر و جزم است تابع حکم تست کرد مصد کعبه در بهر مشام عرش تن باخاک در تو در قص شلثی در خم چرخ مجمری مثلث بوی از بوی خوش است مراد اینست که خاک در تو در صد کعبه که عبارت از آستان تو باشد بجهت تعطر دماغ عرش تن باشلثی کرد یعنی دماغ او خوش بو کرد مانند مثلث در خم چرخ مجمری کرد یعنی بجای مجمر آن بوی خوش شد که خاک در تو داخل است همچنان که عود در مجمر تخت تو در مرتبع عرش و کعبه کند شاه شلثی از آن کاخر چرخ اخضری مراد از شاه مثلث شاه ابعاد ثلث است که طول و عرض و عمق است مراد آسمان و زمین و مشرق و مغرب است یعنی تخت تو در فعل مرتبع عرش و کعبه کند یعنی بجای عرش و کعبه است و تو شاه زمین و آسمان و مشرق و مغربی از این جهت که مانند کوکب در فلکی که اینها یعنی

برابعاد ثلثه مسلطی براکه هر شبانروز گرد تو سیر میکنند مجموع اینها را باد صبا برابر کن نقش فلک تا نوفلاخ فخر از شطرنج مغلخان بری فرضه عیقلان بتل و شطرنج مغلخان کو هست خراسان یا رکن تو دیر سمر قندی فرضه بغا و صنا معجم کند براکوینبدکه ثمغا چنانچه دران میباشند مخصوص بقا میناییغ مراد از آن درینجا مطلق کند کاه است عیقلان و بنل وادی اند معروف واقع درمیان ولایت و عصی و شطرنج مغلخان الی است و ولایت غزان یعنی ترکستان و کریکا فنازی عضو بی واقع درمیان سرحد آذربایجان و شیروان و یارکین بفارسی حوضی را کویند که ابتره دران جمع شود و خراسان کاه دخانه روغن کر دیست مقرر است که در خراسانها حوضی که در آن روغن هم چنین جمع شود تزیب صید هند و انرا یارکین خراس میکویند پس مراد از شعر اولی اینست که هر کاه تو غنیمت فتح و مملکت کشای بجانب شطرنج مغلخان که از بلاد ترکستان است معطوف کردانی اثر فیروزی بر عسکر تو کلانا که بواسطه باد صبا ظاهر میشود با وجود آنکه عسکر و مردم لشکر تو بران ظاهر نشده و مراد از شعر ثانی اینست که با وجود بعد مسافت میان این بلاد هم چنین حرکت و از دحام و کثرت خیل و حشم او بمثابه است که عسکر و لشکر تو جمیع این بلاد را فتح خواهد شد و بصحرا از ابنوع بیتر کی میبایست خواهد ساخت که اکثر اینها از فقدان کل الود کی بیار کین خراس نسبت کنند از سمت عمر زیر نحوی خواهد بود یعنی این تشبیه صحیح نخواهد بود بلکم بتر که از اینها پسیار بیشتر از بزرکی یارکین خراس خواهد بود قال الله تعالی یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلثا ما ترک وان کانت واحدة فلها النصف اقول فی هذه الایة اسولة احدها انه ما مرجع الضمیر فی قوله کن وثانیها انه ما النکتة فی تخصیص الذکر بالتنصیص علی حظه وعدم التعرض لحظ الانثی وثالثها انه سبحانه بین فرض الاکثر من اثنتین وفرض الواحدة ولم یبین فرضهما فما السبب فی السکوت عن بیان فرضهما وهل فرضهما فرض الاکثر او فرض الواحدة ورابعها انه ما الفائدة فی هذا الفرض وفی ای موضع یظهر فائدته مع ان کل واحد من البنتین او الاکثر او الواحدة ان انحصر الوارث بها ظفر بالمال کله وان اجتمع معه ذو فرض فهو ای ذو الفرض یاخذ فرضه والباقی للبنتین او لما فوقهما او الواحدة والجواب عن الاول ان الضمیر فی قوله کن راجع الی الاولاد ای ان کان الاولاد نساء خلصا ولیس معهن ذکر فوق اثنتین وهو خبر ثان او صفة لنساء ای نساء زائدات علی الاثنتین فلهن ثلثا ما ترک وعلی هذا اما انث الضمیر باعتبار الخبر او علی تاویل الاولاد بالمولودات وعن الثانی ان تخصیص الذکر بالتنصیص علی حظه لان القصد الی بیان فضله والتنبیه علی ان التضعیف کاف للتفضیل فیظهر حظ الانثی ایضا وعن الثالث ان حکم البنتین ای فرضهما یظهر من الایة

وهو فرض الاكثر وهو لذلك لا يدعم لما تبين ان حظ الذكر مثل حظ الانثيين اذا كان معه انثى وهو الثلثان فيتعين
ذلك ان فرض الانثيين من الانثى الثلثان ثم لما اوهم ذلك ان يزاد النصيب بازدياد العدد رد ذلك بقوله
فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ اى ان الاكثر من اثنتين حكمهن حكمهما فى ان الفرض لهن الثلثان ثم ضعف قول ابن
عباس حيث قال ان حكمهما حكم الواحدة لانه جعل الثلثين لما فوقهما فلا يكون لهما فانه لو كان كذلك لوجب
ان يبين حكمهما كما بين حكم الواحدة فلاى جهة بين حكمها وسكت عن حكمهما بان بنت الواحدة لما
استحقت الثلث مع اخيها فبالحرى ان يستحقه مع اخت مثلها وان البنتين امس رحما من الاختين وقد فرض
لهما الثلثين بقوله تع فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ فيجب ان لا يكون فرض البنتين اقل من فرضهما وهذا الوجه
الذى ذكره البيضاوى هو ما ذكره شيخنا الاقدم محمد بن يعقوب الكلينى فى الكافى حيث قال وقد تكلم الناس
فى امر البنتين من اين جعل لهما الثلثان والله انما جعل الثلثين لما فوق الاثنتين فقال قوم ذلك بالاجماع
وقال قوم ذلك بالقياس فانه اذا كان للواحدة النصف كان ذلك دليلا على ان لما فوق الواحدة الثلثين
وقال قوم بالتقليد والرواية ولم يصب واحد منهم الوجه فى ذلك فقلنا ان الله جعل حظ الانثيين الثلثين بقوله
لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ وذلك انه اذا ترك الرجل بنتا وابنا فللذكر مثل حظ الانثيين وهو الثلثان وحظ
الانثيين الثلثان واكتفى بهذا البيان عن ذكر الانثيين بالثلثين وهذا بيان قد جهله كلهم انتهى بادنى
تفاوت فى عبارته ويمكن ذلك الجواب الى ابن ايضا حيث قال ان قيل من اين عرفتم ان نصيب البنتين الثلثان
قلنا عرفناه من قوله سبحانه لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ وذلك لان من مات وخلف ابنا وبنتا فيجب ان
يكون نصيب الابن الثلثين لقوله مثل حظ الانثيين فكان نصيب الانثيين هو الثلثان ويمكن ذلك
بما برجاعة اخرى ايضا من المفسرين على ما ذكره البيضاوى وانت خبير بان قوله سبحانه للذكر مثل حظ الانثيين
بيان لنصيب كل الذكور والاناث مع اجتماعهما والمراد انه اذا اجتمعت الاناث والذكور يقسم المال
الموروث بينهم على هذا النحو اى باخذ كل ذكر ضعف كل انثى وياخذ كل انثى نصف كل ذكر سواء كان الوارث
ذكرا وانثى وذكرا وانثيين او اناثا او ذكورا واناثا كثيرة فالاية لبيان كيفية القسمة بين الذكور والاناث
وليس مفادها بيان ان نصيب الذكر او سهم الانثيين فان الذكر ليس من ذوى السهام ولم يفرض له سهم من السهام
المقدرة بل المبين بالاية انه فى الارث ضعف الانثى وهو يختلف باختلاف اعداد الورثة وربما كان نصيبه
عشر التركة وربما كان نصيبه ضعف عشره وربما كان اقل او اكثر وليس فيها دلالة على ان حظه ثلثان فيتعين
منه ان حظ الانثيين ايضا ثلثان غاية الامر انه يستفاد من عموم الاية ان الوارث لو كانت منحصرة بذكر وانثى
واحدة يكون حظ الذكر من التركة ثلثين وحظ الانثى ثلثا كما انه يستفاد من عمومها ان الذكور لو كانوا

ثلثة والاناث اربعا كان حظ كل ذكر خمس التركة وحظ كل انثى عشرها وهكذا فى سائر الفروض الاجتماعية فيها
اى بمجرد استفادة كون سهم الذكر ثلثين اذا اجتمع مع انثى واحدة لا ينحصر فى المطلوب كما ان استفادة كون
حظ ذكر واحد ثلثى حظ انثى واحدة سواء انحصر الوارث بذكر وانثى او تعدد كل من الذكور والاناث
او احدهما لا يفيد المطلوب وعلى هذا فان المستفاد من الاية فى حكم الانثيين ان حظهما كحظ ذكر واحد لا استفادة
منها بقدر سهم لهما هو الثلثان نعم لو كان المراد من الاية ان الذكر الواحد لو اجتمع مع انثى واحدة
فحظ الذكر كحظ المقدر المعلوم بدليل اخر للانثيين ان لم يكن معهما ذكر وهو الثلثان ظهر كون سهمهما
ثلثين لا انه لا يعلم ذلك من هذه الاية بل لا بد ان يكون ثابتا بدليل اخر ويعلم من هذه الاية بمجرد ان حظ
الذكر الواحد اذا اجتمع مع انثى واحدة كحظهما المعلوم من الخارج وعلى هذا يكون الاية مصرحة بكون
كل ذكر كالانثيين فى حظ الميراث المعلوم بدليل اخر ولا خفاء ان هذا الحمل للاية لا يخلو عن بعد نعم قد
يمكن ان يقال انه علم من قوله سبحانه فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ انه ليس للعدد الزائد
من الثلثين ويعلم من قوله تع وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ان سهم الانثى الواحدة النصف ويعلم
من قوله لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ان الانثى الواحدة كالانثيين فى النصف على هذا لا يمكن ان يكون
سهم الانثيين ازيد من الثلثين للاية الاولى ولا يمكن ان يكون نصفا لانه سهم الواحدة بحكم الثانية وحظ
الانثيين كحظ ابن واحد بحكم الثالثة فلو كان حظ الانثيين نصفا لكان حظ ابن واحد ايضا نصفا فيلزم
مساواة الابن والبنت وهو باطل ولا يمكن ان يكون حظهما ما بين النصف والثلثين اذ يلزم على بعض الفروض
عدم الفرق بين الابن الواحد والبنتين واما عن الرابع اعنى ظهور الفائدة فى هذا الفرض فهو انه انما
يظهر اذا اجتمعت البنتان مع احد الابوين او الاختان مع احد الجدين فان سهم كل من البنتين او الاختين
ثلثان وسهم احد الابوين او الجدين السدس والباقى من التركة اعنى السدس يرد على الجميع على نسبة
السهام فيقسم بينهم اخماسا ويأخذ كل واحدة من البنتين او الاختين خمسين ويأخذ الاب او الجد خمسا

قوله تعالى وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ
مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ **وفيه سؤالان** الاول ما النكتة فى تقديم التجارة
على اللهو اولا وتاخيرها عنه ثانيا الثانى كيف افرد الضمير فى اليها والمذكور شيئان التجارة واللهو
والجواب عن الاول ان التجارة مقصودة للعقلاء يفعل الاهتمام بشانه واللهو مما لا يعرض للعقلاء
عنه لا يلتفت اليه من له ادنى فهم وفق الترتيب عليهم بمقتضى الترقى من الاعلى الى الادنى والمراد انهم مع
واستحسن فى الدين بل اذا عرض لهم امر دنيوى كالتجارة بل ما هو خارج عنه بالكلية كاللهو اعرضوا عن العبادة

لاجلها وانفضوا اليه اما انا خرها عند تأبها فلا فضنا للتفاوت من الاعلى الى الادنى فان الغرض بتنبيههم
على ان ما عند الله من الثواب الجزيل خير من اللهو الذي يظنون فيه نفعا وهو من بعض الظن بل من التجارة
التي هي مطلوبة ومرغوبة للعقلاء وجعلتموها منصب عينيكم وعمدة ما اهتم لها انفسكم وعن الكشاف
ان في الكلام حذفا والمعنى واذا راوا تجارة انفضوا اليها او لهوا انفضوا اليه فحذف الاخير لدلالة
الاول عليه وفي قراءة ابن مسعود اليهما بالتثنية فلا اشكال ونظير هذه الاية **قوله تعالى**
والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم فان
المذكور شيئان هما الفضة والذهب واعيد الضمير الى واحد منهما والحق انه عائد الى الفضة لمكان
انها لانها اقرب ولانها اكثر وجودا في ايدي الناس ويمكن ان يقال ان الضمير عائد الى المكنوز وهو يعم
الدراهم والدنانير وساير الاموال ثم النكتة في اعادة الضمير في الاية الى التجارة دون اللهو مع انها ابعد
ومونثا بقي هي ان التجارة اجذب لقلوب العباد عن طاعة الله من اللهو بدليل ان المشتغلين بها اكثر
من المشتغلين باللهو ولانها اكثر نفعا من اللهو ولانها كانت اصلا واللهو كان تبعا لانهم كانوا يضربون
بالطبل عند قدومها كما روي في الاثر وهذه النكتة لما اقتضى الكلام اعادة الضمير الى احدهما اعيد
الى التجارة وان كان ابعد **شعر للخاقاني** در مدح شروان شاه   كر عالم دو مي روش
زنكي شعبلست ورا داغ حبشي بر رخ   بنهاد كند عدلش   شب غوغا وشور زنكيا است كه از زر
سرور باشد بر طرف سرور بسبب ... پيغمبر صلى الله عليه واله در زمان ايشان حبشه با فتنه سبب
ان است كه حضرت پيغمبر ... مكتوب بو الى ان ... ولايات ... وپيغمبر ... بجمله نقود
الحاعت في نفيا پيش امدند نجاشي والي حبشه مكتوب انسرور را تعظيمات غير محصور نمود و
انرا تبعا شكر اميد داشت واظهار سرور تمام نمود وازين جهة حضرت رسالت بود دايم خوشحالي نفوس
فرمود تا چنانكه سرور ايشان تا ان ايام تا بحال باقي است ... يعني ... است معنى شعر اينست كه با
وجود اينكه عالم بسبب مدح زنكي شعب است يعني همچو حبشه در فرح وشادي وبعضي رفاهيت است
عدالت او بچو نسبت كه حبشي يعني داغ عبوديت و ذلت بر اهل عالم نهاده بچو بكه در انقياد واطاعت
او در مرتبه عبوديت تعاجه بر ابا واباي ان نسبت كه از نجادة اطاعت قدم بيرون نهند **شعر له**
در وصف صبح   شمع كه در نمشاشب ترده فش سيا بود   از لكد براق جم مرده بقا صبح دم
ز دودم رنكبست از رنكها است كه شبيه برنك شعلة اتش است وفش بفا وشين معجمه كاكل است و بمعني طره
هم امده ومراد از براق باد سحر است بجهت انكه حامل بساط سليمان نبي بوده ومعنى شعر اينست كه شمع

در نظام شب بود يعني بجهة ظلمت شب زلف بود وذره كاكل سيا بود يعني دود بكرد سر زلف الامر
سيا بود با مدعي فتيله است كه اتش در ان كرفته وسيا دن كرده از باد سحري اكر خوش شد
ديكر الجيبابج بشمع بيت **شعر له** در مدح مجد الدين افتخار   دل باد كند فضايل او جان
كه بيست وچيشماند بر باد محقق همين انكشتك هيچه ابتر دوردد   اخرچه حسا كر دانكشت كوران
فرو كذارد   مقرر است كه حساب اعداد كه بانكشتان ضبط ميشود احاد وعشرات از دست راست ضبط ميشود
ومات واحاد والوف از دست چپ مات از انكشت همين وسبابه واحاد الوف يعني تا نه هزار از سر انكشتان
ديكر كه وسطى وبنصر وكهين است عاينخه ضبط ميشود تا نه هزار است چون معلوم شد بدانكه مراد
از شعر اول اينست كه دل اينقدر از فضايل او ياد ميكند كه از احاد وعشرات كه از دست راست ضبط ميشود
فارغ ميشود وبما في الوف كه ضبط بدست چپ ضبط ميشود منتقل ميشود ومعنى شعر دوم اينست كه
بجز از ما نكه با انكشت همين محقق شد كه غايات هندسه با مل خطه وتذكر ومنظور بودن انكشت
را كه همين ميبندند يعني اينكه الوف از بر مات فارد ميشاد يعني هر واحد كه از مات واهزار ميكيرد كه از غايت
كه از انكشتان ضبط ميشود كه نه هزار باشد باضعاف مضاعف ميكند ودر شعر سيم ادا بن معني
ميكند ميكويد كه حساب انكشتان چه فايده ميكند انكشتان چه حساب بر ميتوانند نكاه داشت
كه تا بد مدح او در ميان بكذارند عاجز از احصا وفضايل ان ميشوند سيد عبد الوهاب غفا كرسته
ابيات خاقاني نيست بيقين از ابيات بخا بموده كه معنى محصلي ندارد **سؤال فقهي** ان قيل ما
معنى التشطر في الحيض وكيف جلية الحال في حكمه **قلنا** معنى التشطر اجتماع اليوم الاول والحادي عشر
في الحيض ولا ريب انه امر ممكن الوقوع باعتباره مع استمرار العادة واستقامة الحيض بها الا ريب فيه فلو
رات الدم بعد النصف من يوم وانقطع قبل من الحادي عشر اجتمع اليومان اعني الاول والحادي عشر في الحيض
وجعل التشطر انهما بمنزلة يوم واحد يحكم بحيضهما وعدم حيضهما ونفي الايام التسعة التي
بينهما فيلزمها قضاء احدى عشر وهذا في ذات العادة وليس فيه اشكال انما الاشكال في المتحيرة وهي ناسية
الوقت والعدد مع استمرار الدم على بعض المذاهب في حكمها وبيانه ان الاصحاب اختلفوا في حكم ناسية
الوقت والعدد مع استمرار الدم وهي اقوال متكثرة منها ما ذهب اليه الشيخ في ط والعلامة في عدة هو انه
يجب عليها الاحتياط والرداد سوى الاحتمالات فيجمع بين التكاليف باسرها فيجتنب في الزمان كله ما يجتنبه
عنه الحايض ويوم يجمع الصلوة والغسل عند كل صلوة وصوم جميع رمضان ويجب عليها قضاء صوم اكثر
ايام الحيض ولاحتمال التشطر اعني اجتماع اليوم الاول والحادي عشر في الحيض يمكن ان يكون تمام حيضها

احد عشر يوما بان يرى الدم بعد النصف من يوم وانقطع قبل نصف الحادي عشر حتى يجتمع اليومان على الاول
والحادي عشر في الحيض فيجعل الشطران بينهما بمنزلة يوم واحد فيحكم بحيضيتهما وعدم صحة صومها فيهما وفي
الايام التسعة التي بينهما فيلزمها قضاء احد عشر والشيخ مع ايجابه الاحتياط ورده الى التسوية لاحتمال
اوجب عليها قضاء العشرة لاصالة عدم التشطر ولا يخفى ما فيه اذ مع رعاية الاحتياط يلزم اعتبار التشطر
لامكانه فيجب عليها قضاء احد عشر ثم لو كان طاهرة عند القضاء لم يلزم عليها لقضائها اكثر من احد عشر يوما
لكن لاستمرار دمها واحتمال كل يوم لان يكون يوم حيضها لا بد ان تصوم على ما يحصل القطع باداء الصوم
احد عشر يوما طاهرة فلولا اعتبار التشطر عند القضاء كفى ان تصوم لقضاء كل يوم يوما وحادي عشره
اذ ح لعدم امكان اجتماعهما في الحيض يحصل القطع بكون احدهما يوم الطهر لكن لما كان التشطر عند
القضاء ايضا ممكنا وعلى رعاية الاحتياط لابد ان يكون القضاء على وجه يحصل القطع ببراءة الذمة فكيفية
القضاء الموجبة للقطع ببراءة الذمة احد طريقين الاولى ان تصوم لقضاء يوم الى اليوم الاول وحادي
عشره الثاني وثاني عشر الاول لا الثاني وح يمتنع اجتماع الجميع في الحيض ولو مع رعاية التشطر لان الحيض
ان ابتدا بشطر من الاول انتهى بشطر من الحادي عشر فيصح الثاني عشر والثاني فيصح الاول وان انتهى في الاول
وابتدا في الحادي عشر صح الثاني وان انتهى في الثاني وابتدا في الثاني عشر صح الحادي عشر وان انتهى
في الثاني وابتدا في الثاني عشر صح الحادي عشر وهذا الطريق يجري في قضاء يوم الى تسعة ايام فيمكن ان تقضي
بها تسعة فما دونها والعبارة عنه ان يقال اذا اردت قضاء صوم يوم او يومين الى التسعة صمت المقضي من
التسعة او فما دونها من الاعداد مرتين ولكن صومها في كل مرة مع كون المقضي اكثر من يوم ولاء وادخل المرة
الاولى ما تعينه باختيارها واول الثانية ثاني عشر اول الاولى وتصوم يومين بين المرتين اما متواليين
متصلين بالمرتين كالعاشر والحادي عشر اذا كان المقضي تسعة او باحدهما كالثاني والثالث او العشر
والحادي عشر ومنفصلين عنهما كالثالث والرابع واما متفرقين متصلين بالمرتين كالثاني والحادي
عشر ومنفصلين عنهما كالثالث والسادس وفي صورة التفرق لا يمكن اتصالهما باحدى المرتين كما قيل
لانه مع توالبهما وارادة اتصال احدهما باحديهما دون الاخرى كلام القائل خلاف الظاهر وبالجملة
بهذا الطريق يحصل القضاء بيقين لعدم امكان اجتماع المرتين واليومين المتوسطين في الحيض
ومع انفصال ايام احديهما صح بدله من ايام الاخرى او من المتوسطين ولا يكفي المرتان بدونهما لامكان انقطاع
الحيض في نصف اليوم الاخير من المرة الاولى ويعود في نظيره في الثانية فيفسد المرتان كلا او بعضا
والمراد بنظيره هنا مثله كالخامس عشر بالنسبة الى الخامس والرابع عشر بالنسبة الى الرابع لا ما وقع

بازائه في الثانية كالسادس عشر بالنسبة الى الخامس والثاني عشر بالنسبة الى الاولى وهكذا اذ مع العود
في النظير بهذا المعنى يصح احدى المرتين كما يظهر بما سبق وبالجملة مع امكان الانقطاع والعود المذكورين لا
يتم القضاء مثلا اذا كان على المقضي خمسة وانقطع في الخامس وعاد في الخامس عشر فسد جميع ايام المرتين
فاعد التشطر هي الثاني عشر والثالث الرابع عشر فلا بد من المتوسطين حتى يكمل بهما وملاحظة هذا الجدول
يعين على الاحاطة بما ذكر ومبناه على ان المقضي اذا كان يوما تصوم يوما هو المرة الاولى وثاني عشره هو الثانية
ويومين متوسطين وهما الثالث والرابع واذا كان يومين هما المرة الاولى والثاني عشر والثالث عشر هما
الثانية ومتوسطين هما الرابع والخامس وهكذا حتى اذا كان المقضي تسعة تصوم تسعة هي المرة الاولى و
الثاني عشر الى العشرين هي الثانية والمتوسطين هما العاشر والحادي عشر وهذا الجدول مخصوص بصورة
كون اليومين المتوسطين متواليين اما منفصلين عن المرتين كما اذا كان المقضي سبعة فما دونها او
متصلين بهما كما اذا كان تسعة او باحدهما كما اذا كان ثمانية ومن علم جميع ما في الصورة وعلى هذا الطريق
اقل ايام يتم بها قضاء ما فاتها من قضاء احد عشر ثلاثة وثلثون يوما اذ يتم قضاء تسعة منها في عشرين
يوما فتصوم في جميعها وقضاء الاثنين الباقيين بعد ثلاثة عشر يوما تصوم ستة منها وتفطر في سبعة منها
الثانية ان تصوم الاول وثاني عشره وتصوم بدل الثاني والحادي عشر في الطريقة الاولى يوما واحدا
بعد الثاني وقبل الثاني عشر وح لم يمكن اجتماع الجميع في الحيض لانه ان ابتدا بشطر من الاول انتهى بشطر
من الحادي عشر فيصح الثاني عشر وان ابتدا من الثاني وانتهى بالثاني عشر صح الاول وان انتهى بالاول وابتدا
من الحادي عشر او الثاني عشر صح المتوسط ولولاه او جعل بعد الثاني عشر لم ينفع في الصورة الاخيرة اجتماع
الجميع في الحيض وهذه الطريقة اقل تكليفا من الاولى بيوم لكنها اقل نفعا منها لانها انما تجري في قضاء اربعة
ايام فما دونها ولا تجري فيما زاد عنها بخلاف الاولى لجريانها في قضاء تسعة فما دونها كما عرفت والعبارة عنها
ان تقول اذا اردت قضاء يوم فما زاد الى اربعة صمت المقضي من اليوم او ما فوقه الى الاربعة مرتين بينهما
على اوليهما يوما وتفرقها لا الاولى مع الزائد تفريقا في عشرة ايام بحيث لا يوالي بين يومين ولا يجعل
المجموع في ازيد من عشرة ثم تصوم المرة الثانية متفرقة من غير زيادة يوم لما عرفت من لزوم كون اليوم
الزائد قبل الثاني عشر هو ابتداء الثانية لانها ابتداؤها من ثاني عشر اليوم الاول او من عاشر ثاني الاول
باعتبار الصوم لا باعتبار اليوم فانه باعتبار اليوم الحادي عشر ثانية على ما هو الموضوع في الجدول لان
الاول في المراد بثاني الاول اليوم صامته بعد الاول سواء كان يليه او بين الاول بيوم واحد او ازيد كذا
كل يوم من ايام المرة الثانية ثاني عشر نظيره من المرة الاولى او عاشر ثاني النظير لا ازيد والمراد بالنظير

هنا وجها باقيا بعد ذلك لما باني في احدى المرتبتين بان ذاما في الاولى كاول الاولى لاولى الثانية وبالعكس
لا المثل كما في الطريقة الاولى وانما لم يجز التوالي في المرتبتين او في احديهما لامكان ان ينقطع الحيض في
اخر يوم من المرة الاولى ويعود في حادي عشره فيفسد الجميع او الاكثر ففي صورة كون المقضي واحدا يمكن
ان ينتهي الحيض في الثاني ويبتدأ في الثاني عشر فيفسد الايام الثلثة وانما لم يصح بدون زيادة يوم متوسط
بين المرتبتين لامكان انقطاع الحيض على اخر العدد وعوده في نظيره فيفسد المرتان كلا او بعضا فلا
يحصل البراءة وانما وجب كون النظير ثاني عشر نظيره او عاشر ثامنه دون ما زاد على ذلك لانهما اي النظيرين
الاول والثاني اعني ثاني عشره او عاشر ثامنه لا يجتمعان في الحيض اذ ما بعد النظير الاول الى ما قبل الثاني
يجاوز اقصاه لو جعل بعد عاشر ثاني الاول باعتبار الصوم كحادي عشره لامكان انقطاع الحيض في ثاني نظيره
الاول وعوده في حادي عشره فيجمع الثلثة في الحيض كما لو كان المقضي واحدا فقضت يوما بين الاول والرابع مثلا
في المرة الاولى والرابع عشر اعني حادي عشر الرابع الذي هو ثاني نظير الاول باعتبار الصوم في الثانية فح امكن
انقطاع الحيض في الرابع وعوده في حادي عشره اعني الرابع عشر فيفسد الثلثة وانما لم يصح بهذه الطريقة
ازيد من قضاء اربعة لان الطهر المقطوع به تسعة ايام فاذا وزع عليها القضاء على الوجه السابق ان يقضي
المقضي مرتين ويزيد يوما على اوليهما او تفريقهما اي تفريقهما شائعا امتنع ان يصح ازيد من ذلك ومن لاحظ
هذا الجدول سهل الاحاطة بهذه الطريقة وهو مخصوص بصورة كون التفريق بين ايام الصوم فيمكن
المرتين بفصل يوم وقس عليه جدول لباقي الصور الممكنة وعلى هذا الطريق فلا ايام تتم بها قضاء احد عشر
اثنان وخمسون يوما اذ يتم قضاء ثمانية ايام بعد ستة وثلثين يوما كل اربعة بعد ثمانية عشر يوما تصوم منها
ايام صومها وقضاء الثلثة الباقية بعد ستة عشر يوما فتصوم في سبعة منها دون البواقي **في عبارة**
بعض المجتهدين الاغسال ستة منها مشتركات وثلثة منها مختصات الحكم المختصات كالمشتركات
والثالث كالثاني والثاني كالاول **اقول** المراد بالثلثة المشتركة اي بين الرجال والنساء هي غسل
الجنابة وغسل الاموات وغسل مس الميت وبالمختصات هي غسل الحيض والاستحاضة والنفاس وحكم المختصات
التي هي غسل الحيض كالمشتركات في وجوبه حين وقوع سببها اعني دم الحيض قليلا او كثيرا لا يختلف عنه اصلا
بخلاف الباقيتين اعني غسل النفاس والاستحاضة فانهما قد يكونان وقد لا يكونان فان النفاس قد يجب
معه الغسل وذلك اذا رأت المرءة دما وقد لا يجب وذلك اذا حصل النفاس ولم ترد دما وكذلك الاستحاضة
اذا كانت كثيرة او متوسطة يجب بها الغسل واذا كانت قليلة لا يجب الغسل والثالث اي غسل النفاس كالثاني
اي الاستحاضة في عدم الوجوب في بعض الاوقات وذلك اذا كانت الاستحاضة قليلة والنفاس لم يكن معه

دم والثاني اي غسل الاستحاضة اعني الكثيرة والمتوسطة كالاول اعني غسل الحيض في وجوبه تماما ولا يخفى انه
لم يمكن ان يعتبر لكل واحد من الاول والثاني والثالث كذا من المختصات والمشتركات بغير الغسل كما ذكرنا
ويمكن ان يراد بها اسبابها اعني الحيض والاستحاضة والنفاس وغيرها فح نقول مثلا في قوله الثالث
كالثاني ان النفاس كالاستحاضة قليلة والنفاس ليس معه دم وعلى هذا القياس **شعر ملتمسي**
الى الخاقاني خطي بجو وليد بكه در مدينه بدانستم كه خطي اشنا بنشست ازان خطا ولين
نوشته كه جو ازو خورشيد سما بنشست بجان پادشه سوگند خوردم كه نزد پادشه جز پادشا بنشست
مراد انست كه در عهد بنشه منون خطي ديدم كه جهان عنبر معلو بود يعني بجهة نقش وخوشخورا
ظاهر نمود ومخفي داشته حاصل سطر اول ان خطا بن بود كه جو ازاكه بشكل بد مرد توان ببست
كرد واينجا كنايه از شيخين يعني ابو بكر وعمر در نزد خورشيد اسمان كه كنايه از جناب رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم نشستند يعني در ظاهر اگرچه ايشان ازو نزد او دفن كردند ليكن در حقيقت
و باطن در نزد او نيستند بموضعيكه لايق ايشان بود نقل شدند بيرون پادشا كه مراد از جناب
رسالتمآب باشد قسم ياد ميكنم كه در نزد پادشاه يعني جناب رسول الله صلى الله عليه واله نبشسته مگر
پادشاه كه عبارتست از جناب ولايتمآب امير المؤمنين علي بن ابي طالب صلوات الله وسلامه عليه واشخاص
ديگر از اعدا در نزد آنحضرت نيستند **في العيون** في باب النص على الرضا عليه السلام باسناده عن
ابي نضرة قال لما حضر ابو جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام عند الوفاة دعى بابنه الصادق عليه السلام ليعهد اليه
عهدا فقال له اخوه زيد بن علي لو امتثلت فيّ بمثال الحسن والحسين عليهما السلام لرجوت ان لا تكون اتيت
منكرا فقال يا ابا الحسن ان الامامة ليست بالتمثال ولا العهود بالرسوم وانما هي امور سابقة من حجج الله عز
وجل **اقول** المراد من سؤال زيد بطلب الخلافة منه وجعله اماما بعده فقال انك لو امتثلت تمثال الحسن
والحسين عليهما السلام اي فعلت مثل ما فعل الحسن بالنسبة الى الحسين عليهما السلام من جعله خليفة واماما بعده
لكان حسنا وما كنت اتيتنا بمنكر فاجابه عليه السلام بان الامامة التي هي من امانات الله لا يؤخذ بالتمثال و
عهود الله لا يؤخذ بالعلامات وانما هي امور منصوصة من حجج الله تعالى لا يجوز التغير عنه **وفيه**
ايضا في باب الاخبار المتفرقة باسناده الى ابي الحسن الرضا عليه السلام قال لا يزال العبد يسرق حتى اذا
استوفى ثمن يده اظهر الله تعالى عليه **اقول** المراد ان العبد السارق لا يظهر الله فعله عند الناس
حتى يسرق ثمن يده فح يظهر على الناس فعله ويفتضح بينهم حتى اذا قطعت يده لاجل السرقة حصل عنده
ما يساوي يده فلا يكون مظلوما وكان ذلك الاخبار عما هو الواقع اذ القطع في ظاهر الشريعة يترتب على

في عدم وجوب الغسل ... اذا كانت الاستحاضة قليلة

سره ربیع الدنیا و بهذا یظهر الجواب عن السؤال الذی سئله ابو العلاء المعری عن سیدنا الاجل المرتضی
قال بکر بحجر ما ابن عبید أمد بیت فما باطما ذا طعنته فی ربیع ستار واجاب السید بقوله هنا المطلق
غالب بعتمها وههنا ظلمتها انت علی الباری ویعلم من الحدیث المذکور ان الله سبحانه لا یظهر سره
علی الناس حتی یبلغ ما سره فربقه فیتبه اعنی حمس ما شربه اد **روی عن رسول الله**
صلی الله علیه وآله انه قال انا بریء من کل مسلم مع مشرک قیل لم یا رسول الله قال لا تراءی ناراهما
اقول معنی الحدیث انا بریء من کل مسلم یصاحب المشرک ویکون معه ثم قال بعد السؤال عن علة ذلک
لا تراءی ناراهما ای یکون بینهما منافرة ومباعدة بحیث یکون المسلم فی منزل یتباعد عن منزل المشرک ولا
ینزل الموضع الذی اذا اوقدت فیه نار تلوح وتظهر لنار المشرک اذا اوقدها فی منزله والحاصل انه یلزم
ان لا استقاد بنارها بحیث یکون احدهما بمرئی عن الاخری فانما کره مجاورة المشرکین لانهم لا عهد لهم ولا
امان وهذا الکلام تحریض للمسلمین وحث لهم علی الهجرة من المشرکین والتراءی تفاعل من الرؤیة یقال تراءی
القوم اذا رای بعضهم بعضا وترائی لی الشیء ای ظهر حتی اذا رایته واسناد الترائی الی النار مجاز من قولهم
داری تنظر الی دار فلان ای تقابلها فیکون مجازا لغویا بسبب اطلاق الملزوم وارادة اللازم والاصل
تراءی بتراءی حذف احدی التائین تخفیفا ومن هذا القبیل قوله تعالی اذا رأتهم من مکان بعید سمعوا
لها تغیظا وزفیرا ای اذا کانت بمرئی منهم واسناد التغیظ الیها استعارة مصرحة تبعیة
لانه شبه صورة غلیانها بصوت المغتاظ وزفیره وهو صوت یسمع من جوفه فذکر المشبه به وترک
المشبه اعنی السماع مصبوبة الفعل فیکون استعارة مصرحة تبعیة ویمکن ان یکون استعارة مکنیة
تخییلیة بان یقال شبه جهنم بشخص مغتاظ فذکر المشبه واثبت لوازم المشبه به اعنی التغیظ والزفیر
له وقیل ان ذلک لزبانیتها فنسب الیها علی حذف المضاف وعلی هذا یکون مجازا مرسلا **فی التهذیب**
باسناده عن عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله علیه السلام قال سمعته یقول ان رسول الله صلی الله علیه وآله
بنی مسجده بالسمیط ثم ان المسلمین کثروا فقالوا یا رسول الله لو امرت بالمسجد فزید فیه فقال نعم فامر به
فزید فیه وبنی جداره بالانثی والذکر الحدیث **اقول** السمیط لبنة لبنة والسعید لبنة ونصف والانثی
والذکر لبنتان متخالفتان **روی** طلحة بن زید عن جعفر عن ابیه علیهما السلام ان علیا علیه السلام رای مسجدا
بالکوفة وقد شرف فقال کانه بیعة ان المساجد تبنی جما قوله وقد شرف ای جعل له شرف بضم الشین
وفتح الراء جمع الشرفة بسکون الراء وهی ما یجعل فی اعلی الجدران والجم بضم الجیم وتشدید المیم ما لا شرف
له من الاکباش قال السید الرضی فی المجازات النبویة قوله جما استعارة لان المراد ان المساجد تبنی بلا شرف

از آنست که بعضی بیکر از آن نیزه است ظل که معلوم است پس اگر بفرض چهار ذرع باشد از جهة استعلام
مطلب است یعنی خط واقع ما بین خط معلوم و موضع نیزه کرآن بعد نیزه است از دیوار میکوییم بطور
بقاعده مذکوره چون ظل نیزه که بمنزله خط موازیست چهار ذرع است از خط معلوم کرده ذرع
نقصان کنیم شش ذرع باقی میماند پس شش ذرع را ضرب کردیم در مقدار ظل که عبارت از فضل
ما بین خط مجهول که و بین جادة است یعنی بعد واقع در میان خط معلوم و موضع نیزه و چون مقدار ظل چهار
ذرع است حاصل ضرب بیست و چهار باشد پس این حاصل را قسمت کردیم بر طول نیزه که چهار ذرع است
خارج قسمت شش شد و آن مطلوب است پس میکوییم معلوم که بعد موضع نیزه است از دیوار شش ذرع
است در این سوال مطلوب همین بود و احتیاجی باستعلام مجموع ضلع واقع در زمین و ضلع ثالث
واقع در هوا نیست و اگر خواهیم مقدار مجموع ضلع واقع در زمین بدانیم بر مطلوب که حاصل شده
یعنی شش ذرع مقدار سایه را که چهار ذرع است میافزاییم تا مقدار آن ضلع کرده ذرع است حاصل شود
و بمثل طریق مذکور مقدار ضلع ثالث که وتر قائمه است نیز معلوم توان کرد **و مخفی نماند که بنا**
در عمل مذکور آنست که هرگاه در مثلث ا ب ج ضلع ا ب ارتفاع دیوار فرض شود و ضلع ب ج ضلع
واقع در زمین فرض شود تا زاویه ب زاویه قائمه باشد ضلع ا ج
ضلع ثالث باشد که وتر قائمه باشد پس میکوییم که شکی نیست که
هر یک از ضلع ب ج و ا ج در طول و قصر تابع طول و قصر ضلع ا ب است پس هرچند
که ضلع ا ب که احد ضلعین قائمه است اطول باشد ضلع ب ج مثلا نیز اطول خواهد بود و هرچند
اقصر باشد اقصر خواهد بود پس هرگاه ضلع ا ب ده ذرع باشد ضلع ب ج مقداری خواهد
کرد در طول و قصر مناسب مقدار ا ب باشد هرگاه ا ب شش ذرع باشد ب ج بهمین نسبت کم خواهد
شد و همچنین اگر پنج ذرع یا چهار ذرع باشد بنابراین میکوییم هرگاه بجای ب ه فرض کنیم که آن
طول نیزه است باید بازای آن یعنی بجای ب ج د ج باشد بنابراین بازای ا ب که بفرض ده ذرع است
ب ج است که مقدار آن معلوم نیست بازای ده ه ج است که مقدار هر یک از اینها معلوم است چون
دانستی ب ج و ه ج در طول و قصر تابع طول و قصر ا ب و ه د اند بر هر یک را بنسبت میکوییم
کرد و اینجا اربعه متناسبه بهم خواهد رسید با بنظر تو که نسبت ب ج برا ب چون نسبت ه ج است
بر ده پس چون ا ب که ضلع معلوم است مقدار آن بفرض ده ذرع است و ه ج یعنی تفاضل
که مقدار آن چهار ذرع است ضرب شود و حاصل ضرب که چهل است بر مقدار ده که خط موازیست

مقدار
در دنبا بخوضه طول نیزه است مثلاً ان چهار ذرعست ضمیمه شود حاصل ضمیمه ده باشد دان
خط بتم است که در دنبا بخوضه در زمین فرض شده وچون از انها چهار ذرع که مقدار ده تم است نقصان
شود باقی مانده که شش ذرع باشد مقدار ب ه استکه ان در دنبا بخوضه مط است یعنی بعد موضع نیزه
است از جدار دواز این معلوم شد که نظر بقاعده مذکوره باید اولاً مجموع خط واقع در زمین استعلام
شود وبعد از ان تفاضل مذکور معلوم گردد وان نقصان کردنا مطلوب که بعد موضع نیزه است از جدار
معلوم شود لیکن چون در دنبا بخوضه احتیاج باستعلام مجموع خط نبود بلکه مط استعلام بعد مذکور
بود و نظر بقاعده ولیکه مذکور شد هرگاه از آب مقدار ده نقصان شود بجا نسبت بتم برابر
نسبت ب ه باقی مانده اخذ شود نسبت اعلی یعنی باقی خواهد بود و مبدا نخواهد یعنی نسبت
بعد موضع نیزه از جدار که مط است باقی که شش است چون نسبت تم تفاضل است بر ده که طول نیزه
از ضرب در ضمیمه مطلوب حاصل خواهد شد بی احتیاج باستعمال مجموع خط واگر چه احتیاج خواهد بود
بنقصان خط موکدا از ضلع معلوم پس فرق میان دو طریق انستکه در یکی احتیاج باین نحو نقصانست نه
باستعلام بود در دیگری حکم بعکس است **قال الله تعالی** فی سورة هود یوم یأت لا تکلم
نفس الا باذنه فمنهم شقی وسعید **وفیه سؤال** وهو ان کلمة من للتبعیض وظاهر ان الناس کلهم
اما سعید او شقی فما معنی التبعیض والحکم بان بعض الناس شقی وسعید فانه یفید ان بعضهم
لا شقی ولا سعید **والجواب** عنه بوجهین احدهما ان یبقی التبعیض علی حقیقته ویمنع انحصار
اهل القیمة فی صنفین بل لهم ثلثة اصناف شقی وسعید هم اهل الجنة والنار وصنف لا شقی ولا سعید
وهم اهل الاعراف وثانیهما ان معنی الکلام ومنهم شقی ومنهم سعید وهذا یقتضی ان یکون الشقی
بعض الناس والسعید بعض الناس والامر کذلک ولا یقتضی ان یکون الشقی والسعید کلاهما بعض
الناس بل کل واحد منهما بعضهم وکلاهما کلهم کما تقول من الحیوان انسان وغیر انسان وکل الحیوان اما انسان
او غیر انسان **فی قرب الاسناد** عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد علیهما السلام انه قال فی خلق
انك قد ترى من المحرم من العجم لا یراد منه ما یراد من العالم المتکلم الفصیح وکذلک الاخرس فی القرائة فی الصلوة
والتشهد وما اشبه ذلک فهذا بمنزلة العجم المحرم لا یراد منه ما یراد من العالم المتکلم الفصیح ولو ذهب العالم
العالم المتکلم الفصیح حتی یدع ما قد علم انه یلزمه ویعمل به وینبغی له ان یقوم به حتی یکون ذلک منه بالنبطیة
والفارسیة فحیل بینه وبین ذلک بالادب حتی یعود الی ما قد علمه وعقله ولو ذهب من لم یکن فی مثل
حال الاعجم المحرم ففعل فعال الاعجمی والاخرس علی ما وصفنا اذ لم یکن فاعل الشیء من الجهر ولا یعرف

مجموع خط واقع در زمین

انتهى كلامه

حديث

من العالم **اقول** الناقة المحرمة بفتح الراء المشددة هی التی لم ترکب ولم تذلل والمراد بالمحرم من العجم من لا یقدر علی القرائة وتصحیحها تشبیها له بالناقة التی لم ترکب ولم تذلل ووجه الشبه ظاهر والمعنی ان
الاعجمی الذی لا یصحح القرائة ولا یمکنه اداء الحروف من مخارجها یجوز له ان یأتی بکل ما یتیسر منها بخلاف
العالم القادر علی ذلک فانه لا یجوز له ذلک بل اذا اراد ان یأتی بما یأتی به الاعجمی یمنع منه فقوله فحیل
بینه وبین ذلک بالادب جواب الشرط والمراد انه یؤدب ویمنع منه والمفهوم من هذا الخبر وجوب تعلم
القرائة علی القادر علیه مع علمه القدرة بانی بالممکن ولو بالترجمة کما یفیده قوله حتی یکون ذلک
بالنبطیة والفارسیة **روی** عن النبی صلی الله علیه وآله انه کان یحب ان یقرء قوله سبحانه هو اهل التقوی
واهل المغفرة بقول اللهم اجعلنی من اهل التقوی واهل المغفرة قال بعض المفسرین الاول من الاول
والثانی من الثانی من المجهول لعل الثانی من الاول والاول من الثانی من المعلوم **اقول** مراد المفسرین
الاول اعنی التقوی من الاول اعنی الامر والثانی اعنی المغفرة من الثانی اعنی من قول النبی صلی الله علیه وآله
لان کونه تعالی من اهل التقوی بمعنی انه ینبغی ان یتقی منه لا بمعنی ان یتقی هو من غیره وکون العبد اعنی
النبی صلی الله علیه وآله من اهل المغفرة بمعنی ان یصیر مغفورا لا غافرا والثانی اعنی المغفرة من الاول
اعنی الامر والاول ای التقوی من الثانی ای من کلام النبی صلی الله علیه وآله من المعلوم لان کونه
تعالی من اهل المغفرة بمعنی کونه غافرا للعباد لا مغفورا وصیرورة النبی من اهل التقوی بمعنی صیرورته
متقیا یتقی من الله سبحانه لا بمعنی ان یتقی منه ای یتقی غیره من العباد **روی عن زرارة** فی
الصحیح عن ابی جعفر علیه السلام انه قال اذا اردت ان تسجد فارفع یدیک بالتکبیر وخر ساجدا الی ان قال
ولا تلزق کفیک برکبتیک ولا تدنهما من وجهک بین ذلک حیال منکبیک ولا تجعلهما بین یدی رکبتیک
ولکن تحرفهما عن ذلک شیئا وابسطهما علی الارض بسطا واقبضهما الیک قبضا الحدیث **اقول**
قوله بین ذلک متعلق بمحذوف تقدیره اجعل کفیک بین ذلک ای بین الرکبتین والوجه حال کونهما
بحذاء المنکبین وقوله ابسطهما علی الارض بسطا ای ابسط کفیک حال السجود علی الارض وقوله واقبضهما
الیک قبضا ای اقبضهما عند رفع راسک من السجود الی جانبک ثم ارفعهما بالتکبیر والمراد ان من یرفع
من السجود یستحب له ان یضم کفیه الیه ثم یرفعهما بالتکبیر ولا ینبغی له ان یرفعهما عن الارض بالتکبیر برفع
واحد والی هذا اشار الصدوق علیه الرحمة فی الفقیه بقوله واذا رفع راسه من السجدة الاولی قبض یدیه
الیه قبضا فاذا تمکن من الجلوس یرفعهما بالتکبیر ثم قوله ولا تدنهما من وجهک الی قوله بین یدی رکبتیک
منافاة ورد من فعل الصادق علیه السلام بعلیها لحماد حیث قال ثم سجد وبسط کفیه مضمومتی الاصابع بین

بیدی رکبتیه حینا ان یجمعهما لیمانی فی موضع بین احدهما فی جعل المستیجنی صحیح زیادة کونهما للیدین حال السجود
بعد المنکبین فی صحیح جعلها کونهما بحذاء الوجه فذلک مع ذلک بالحمل علی التخییر و بینهما فی جعل المستیجنی
کونهما منفرجتین بین یدی الرکبتین ای عرضا بینهما و فی الثانی کونهما بین یدیه اذ هما افق فذلهما و الوجه
حینئذ ان المراد بکون الشیء بین الیدین کونه علی القدام بین جهتی الیمین و الشمال علی سمت الیدین مع القرب
منهما و هو اتم من المواجهة الحقیقیة و من الانحراف الی احد الجانبین مع تغایر استعماله فی کل منهما فاستعمل
فی الاولی فی الاولویة و فی الثانیة فی الثانی فرجع حاصلهما الی معنی واحد و هو رجحان عدم کونهما مواجهتین
بالمواجهة الحقیقیة باتصالهما بالوجه فاستحبابا انحرافهما عنه الی جانبی الیمین و الیسار حتی یقع فصل بینهما
و بینهما **قال الله تعالی** قل هو الله احد **و منه سؤال** هو ان الاحد فی کلام العرب
یستعمل بعد النفی و الواحد بعد الاثبات یقول ما فی الدار احد و فی الدار واحد قال الله تعالی انما الهکم اله
واحد و قال سبحانه فلا تفضل علی احد منهم و الجواب ان ما ذکره هو الاغلب الاکثر لا انه کلی و لم یراع هنا الا
لمقابلة الصمد قال ابن عباس علی ما روی عنه انه لا فرق بینهما فی المعنی و الاستعمال و اختاره ابو عبیده
و یدل علی ذلک قوله سبحانه فابعثوا احدکم بورقکم هذه الی المدینة **شعر للانوری**
چو ندادم ابخره بافاروق فرو شد در زمین   در دل او آتش است کازا قبله کردی زرد هشت
زرد هشت بفتح زاء معجمه و سکون راء مهمله و ضم دال مهمله و کسر ها و سکون شین معجمه و تاء قرشت بعضی گفته اند که بزبان
سریانی نام حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام است و محمد کشمیری گوید شخصی بود از نسل منوچهر دعوی پیغمبری
کرد و صاحب کتاب زبدة الاستعاده در یکی از مصنفات خود بیان کرده که اصل او از آذربایجان بوده و در علم
نجوم مهارتی تمام داشت بعد از آنجا مسافرت فلسطین کرده و با حکمای هند و روم و مصر صحبت داشته و از آنها
نیز نجامه طلسمات آموخته در زمان گشتاسب دعوی پیغمبری کرد کتابی ساخت بنام که هیچ
کس او را نمی فهمید مدعی آن بود که سخن خدا است و هیچ کس جز رسول خدا و بعد از آن آنرا تفسیری کرد مسمی
بزند و باز آنرا تفسیری کرد مسمی به پازند و در جام جهان نما مسطور است که رای صاحب عمده آنست
که در زمان سلطنت گشتاسب زردشت که بزعم مجوس پیغمبر است ظاهر شد او خادم یکی از تلامذه
ارمیا بود و از اهل فلسطین بود بسبب کذب و خیانت طرد نمودند و مبروص شده به آذربایجان
و دین مجوس نهاد و آتش پرستی بنیاد کرد پس به بلخ رفت تا گشتاسب ملاقات نمود و استا را که بزعم
لوحی بود که بر زند دشت نازل شده در پوست دوازده هزار گاو بطلا منقش کرده و در قلعه اصطخر
مدفون ساختند انتهی از تاریخ الحکما مفهوم میشود آنکه زرد هشت که او را زردشت نیز میگفتند

از انبیا یا از اکابر حکما است و محتمل معنی بیت آنستکه ابخره بافاروق بزمین فرو رفت و گر عیان ازدها
ندادم با این سبب دلم آتش است که از زرد هشت قبله خود کرد و آنرا قبله خود کرد و آنرا پرستید
معما باسم جلال چینی نام کر بوحرف بخش الفی کرد باد زنگها بخشد
و در بعضی نسخ بجز زیاتی فان نام بزرگ   بزبان بر کند زانسیقین کل شود
بو حرف اول جلال که جیم است و بمعنی سلسلت باد شود چها بشود که دال است باقی آن اسم یعنی جیم
جیم هر کاه گفته شود لال خواهد بود **شعر للانوری** بلبل از نوا هیچ هیچ کم نزند دم
زین خال همی کم نشود سرو نوا را   این شعر در وصف بهار است و نوا بمعنی نغمه و آهنگ و نوان
بمعنی متحرک و جنبان است و مراد از خال در این شعر خال است که مراد وی جدا است و از نصوصین اشان
در وقت شنیدن نغمات بظهور می آید بر قص می آید و در اینجا رقص اراده شده و محتمل معنی آنکه بلبل
هیچ از نغمه کوتاهی نمیکند و همیشه مشغول نغمه و آهنگ است و از این بعضا از این جهت حال نمود رقص کرد
هیچ کم نمیشود از برای سرو متحرک و دایم در رقص و حرکت است که گویا نغمات بلبل سبب رقص است
شعر اخر له خوش خوش نظر گشت نهان دانه دل آب   تا خاک همی عرضه هلد نهان را
در باطن آب دیده میشد از سنگ و ریاحین و عکس و امثال اینها که عمشا بر دانه دل آب خال الابکه بسبب کثرت
بارندگی گل آلود شده دیده نمیشود و از نظر پنهان گشته است و نهان شد از دل آب بجهت آنکه خاک
را از دل خود را یعنی آنچه در باطن خود نهان دارد از سبزه و ریاحین و غیرها عرضه هلد یعنی ظاهر ندارد
چه نهان شد دانه دل آب بواسطه بارندگی نه تا رنگ سبب آب بدان سبزه و ریاحین و غیرها **شعر**
اخر له بادام دو مغز است که از خنجر الماس   تا داده لبش بوسه سر انگشت فشانرا
است که در دهان نمیکنند مراد از آن در اینجا کوه است و مصحح اطلاق فشان بر کوه یکی آنکه و لم استاول
آنکه کوه نیز سنگست و مؤید این معنی است آنچه خلاق المعانی گفته   در تیغ آفتاب نداده است جای گرد
که عنبر بندش هیچ برفشان   و ثانی آنکه در اشعار استادان دیدیم و اینکه سبزه و ریاحین خود را بر کوه
کشیده نتیجه میتوان گفت که خنجر الماس که سبزه است بر کوه کشیده شده و هر چه خنجر الماس بر آن کشیده شود
فشان توان گفت و اختلاف معنی کشیدن در صورتین مضر نیست هیچکس بر متتبعین کلام شعرا مخفی نیست
و مراد از خنجر الماس سبزه است همچنانکه رضی نیشابوری گوید   بباغ غنچه از آن چمن که تیز کرد سنان   خوید داس
خنجر کشیده شد بنام و بادام دو مغز بودن کوه از خنجر الماس کنایه از بریدن است از سبزه همچنانکه بادام
دو مغز بریده است از مغز و مصرع ثانی در وصف است از خنجر الماس و بادام لفظ ساز تا پی مینوان شد که مکشوف باشد

وهمچنان شد ساکن باشد محصل معنی شعر بنا بر یکشو بودن تا آنکه کوه کوتاه بادام دو مغز است یعنی
پر است از سبزه که این صفت دارد که هنوز سر تا پا کوه را بوسه نداده است و بوسه نهادن سر تا پا کوه کنایه
از آنست که هنوز به همه کوه نرسیده است و هم را فزونکو فته است یعنی سبزه که هنوز تمام کوه را نگرفته
است کوه از آن پر است بنا بر ساکن بودن تا خلاصه معنی این میشود که کوه پر است از سبزه که این صفت
دارد که هنوز آن سبزه از سر تا پای سر نداده است کوه را یعنی تمام اطراف زمین بیرون نیامده است
دعوی است که مصراع ثانی بطریق اخذ کنیم که وصف بنا باشد محصل معنی این باشد که کوه از سبزه پر است
وبا وجود آنکه هنوز از همه جا کوه سر نزده بابا وجود آنکه هنوز تمام او نرسته **شعر آخر له**
کرباره کشند داعی جرمش نبود راه جز خارج او نیز دخول حدثانرا و دیره زند اشکو جرمش نبود تا
جز داخل او نیز در بیت سرطانرا حدثان بفتح حاء مهمله و فتح دال است و در اینجا معنی شب و روز است
یا بفتح و ضم حاء و سکون دال است اصلا و فتح او بمعنی ضد و نقیض شعر است و مراد از آن حادثات جهان است و
اینمقام هم است و مراد از بره زدن صف کشیدن است و مراد از فلک سیر حرکت است و مراد از در بیت سرطان
یا بر جیست که در عقب آنست که اسد باشد یا هفتم برج است که جگر است چه مصطلح است که هفتم
برج از در بیت آنکو است این دو بیت از مشکلات دیوان انوری است و اشکال آن از جمع مبادو لفظ جز
نیز ناشی شده بعلت آنکه در بیت اول از لفظ جز این ظاهر کرد که اگر ابنه بیشتر احصای بجهت حفظ عالم بکشند
حادثات راه نباشد مگر در خارج احصا و در داخل او داخل نتوانند شد و از لفظ نیز خلاف آن معلوم
میشود یعنی معلوم میشود که حادثات را در داخل آن هم راه هست بجهت اینکه مفهوم از شعر این میشود که
حادثاترا در خارج نیز راه هست و لفظ نیز را لابد میکند بر اینکه در داخل راه هست و این منافات
لفظ جز دارد و همچنین در بیت ثانی از لفظ جز این مفهوم میشود که اگر لشکر عزم او صف بکشد بانصف چنان
و منع خواهد بود که در بیت سرطانرا که اسد باشد جگر است و در فلک نجم است که مراد اصل برج باشد
تا هشتم اگر مراد صورت برج باشد سیر حرکت نخواهد بود و از لفظ نیز خلاف آن ظاهر میگردد یعنی ظاهر
میشود که حرکت اسد با جگر در خارج صف نیز خواهد بود نیز بر یکه در بیت اول گفته شد و دفع این اشکال
بیکی از دو طریق میتوان کرد اول اینکه گفته شود که این اشکال در وقتیست که لفظ نیز در بیت اول عطف
از برای خارج گرفته شود و در ثانی مبتدا از برای داخل اما هرگاه در شعر اول عطف از برای دخول حدثان و
در ثانی مبتدا از برای در بیت سرطان گرفته شود اصلا اشکالی نیست و منافاتی میان دو لفظ جز و نیز نیست
بجهت اینکه معنی شعر اول که در اینوقت این میشود که اگر ابنه بیشتر او هرگاه بجهت حفاظت عالم حصار بکشند بغیر از

مگر در داخل آن
صف و بجهت و بعد
صف اسد با جگر
در خارج این … هم

خارج احصا داخل اشکال حادثات نیز راه نخواهد بود با وجود آنکه منع نور و حوادث عالم از جمله محال
است چه جا امور دیگر و معنی شعر ثانی این میشود که اگر لشکر عزم او صف کشد بغیر از داخل آن صف سیر اسد
با جگر نیز نباشد چه جای افلاک دیگر که دوران … این هستند طریق دوم آنکه گفته شود که لفظ نیز بمعنی
زدیم بود دیگر است همچنانکه در اشعار قدما بسیار واقع شده حکیم سنائی گوید دو ابرویش برکشیده که چشم افکنده
نیز در ابرو و بیش نیز بیننده چپش و انوری هم در ادای خارج گرانی او حصار شده گوید حق همی داند که اندر
تا کنون نیز بر نادرده ام یکدم بکام و در اینوقت معنی شعر این میشود که هرگاه ابنه بیشتر او حصار بر
عالم کشند بجز خارج آن دخول حدثانرا راهی نباشد و شعر ثانی نیز همین نحو خواهد بود و این توجیه
از تکلفی نیست ممکن است که گفته شود که لفظ نیز در این دو شعر زاید باشد همچنانکه در غزلی از خواجه حافظ
شیرازی که مطلعش اینست درد م از یار است و درمان نیز هم دل فدای او شد و جان نیز هم **شعر آخر**
له گر تو چه عقرب بنشینی ناقص و بی چشم بر قبضه شمشیر نشانند بر آن دا دیران منزل چهارم ماه ما
و آن سنگ است بزرگ و روشن و سرخ رنگ بر آن چشم ثور است که ستاره مشرقی است و مراد از ثور برج ثور است
و مراد از عقرب همان حیوان معروف است نه برج عقرب و نسبت ناقص و بی چشم بودن عقرب بجهت آنست که معروف
است که عقرب بی چشم خلق شده نظامی گوید ولیکن چو عقرب بهنگام هوش نه سوراخ چشم و نه
سوراخ گوش و معنی آنست که ممدوح را انقدر و حرمت است که اگر تو انجوکه مبادا تو را باشد عقرب ناقص
و بی چشم شود دیران را که چشم گاو فلک است بر کند بجای جوهر در قبضه شمشیر خود نشاند و میتواند
شد که فاعل نشاندی تو را باشد یعنی اگر تو از ناقصی خود میاندیشد چشم خود را میکند در قبضه شمشیر
او مینشاند **شعر آخر له** در بیشه کوزن از پی داغ تو کند پاک هم ساغر نختنی نقطه بمهله و از آن
مشهور است که کوزن چون نماد در زیر آید نقطه چند سیاه بر ران او هست و هم نقطه از آن در یکبار بر طرف
شود و بعضی گفته اند که جمیع نقاط در سالی اولکی بر طرف میشود و ظاهر آنست که بنا شعر بر نقل اول است
و معنی آنست که بجهت آنکه تو ران کوزن را داغ کنی و ان ادر دمه خود جا دهی در بیشه هر سال اول ران خود را
خود را از نقطه پاک میکند که تا جای داغ خالی باشد نسبت بمهله کی بنقطا ز جهت بی منظر انها است هم چنانکه
واضح است **شعر آخر له** بر عالم چنانکه تو کردی دانکه تو نماند چو مهر فرو شد چه بینی اثر چه کار آن در
اصطلاح شعر افروختن مهر کنایه از تمام شدن و زایل باشد محصل معنی آنکه چیزها را با بینی یکسان
نوان دانست چو کرد در طلبت عالم جاه تو چه بیفتی حکمت تمام شد نداند بیان نرسیدند دیگر کرد اورکی کنند
بر است که دامکان رسیدن بیان و دانستن است و چه در بیفتی چه کار از برای تعلیم است یعنی یعنی هم بینش تمام

شده هم کان **شعر اخر له** چشم زره اندود لگردان نشمارد بیواسطه تیر بلند شمشیر بضرب بازوی این شیخ
در وصف جنگست شیر بازار کبیست که در وی دلان باشد ضرب بازو بیفکنی جستن و کشتن گرد بفتح کاف
فارسی پهلوان و دلیر محصل معنی آنکه دلاوران لشکر خصم در روز رزم از خوف تیغ تو مثل اینها در جستن
صید باشند که حلقه زره با وجود عدم بستن جستن ترک را در دل ایشان تواند شمرد بانکه ملاحظه بضرب کند
شعر اخر له تا خاک کف پای تو را نقش نبستند اسبابی به لرزه نداد مقیم از تجربه شاهد آن
کردند چون از بعد از خشم برافروختند بجنبش و مبلور در عقوبات اینکه بواسطه عزت و بها بستن خشم کاه
که خاک کف پای تو است لازم و متمم آماده کرد تا غیب بر لرزه بجنبش و محصل معنی آنکه تا خاک کف پا
تو را برای آنکه خلاف تو خشم خورند بنا نهادند تا بمعنی الا خر خشم بنا ختند چنانچه خاک کف پا
تو باعث این معنی شده و صاحب شرح نامه بجای خشم سحر نقل کرده بتقدیم سین بر حاء و در این وقت محصل
معنی این است که چونکه کرم خدا تعالی مقتضی آنست که دوای هر دردی پیش از آن در دخلق کند بنا بر این
تا خاک پای تو را بنا نهاد دوا دردها و بیمار دلها باشد اسبابی به لرزه را بر بجا بنداد **شعر اخر له**
گر شاه نشان خواجه بود خواجه کجا است روا است در آن شک نکند هیچ حکیم مراد آنست که اگر
خواجه کسی است که شاه نشان باشد یعنی تا در نشان شاه دوران باشد تا خواجه باشد بمعنی از مذاهب
و حجج و روشن عنبر لرد روا است و هیچ حکم کنند داشت شهر دوران نیست **شعر اخر له**
روزیکه در آن بر اثر آتش شمشیر چون باد خود شیر علم شیر اجم را در نعره خفتان او در جلوه تیغ
کرنا بر تو بار بده هم کوس علم اجم بفتحتین جمع اجمه است یعنی نیستان و شیر علم عبارت است از شیر علم
که مصور شیر است باشند همچنانکه متعارفست در خیام مرضع که در جلو ظاهر شود و حلقه اسب کنی
و تشبیه فراهم کشیدن پوست است تا پس بجا فارسی بمعنی حفظ است یعنی روزی که از عقب شمشیر بازان
شیر علم با وجود عدم جان بنوعی گرم شده باشد که شیر نیستان یعنی شیر بیشه را مثل نفس به پوست
داشته تو بود و بجود و اگر بجا فطن کردن تو را بپی کوس و علم اکند کوس بلند خفتان بهم [illegible]
تجاید علم اگر جلوه و ظهور ان باعث بند لشکر است تشبیه بهر سه جلوه نکند **شعر اخر له**
بخت تو سمین است که در کوری کند اقبال کر بنا کشد دشمن بد بخت مردم را سمین بمعنی فربه است [illegible]
است که بر تیغ او و خشا اطفال فربه که در نظر مردم خوش است هستند مردم را [illegible]
هستند خم بند کشتند بواسطه تیغ چشم خم و در این بیت بخت مانند طفل سمین کرده و کنایه
از خوبی و جوانی بخت او اقبال را تشبیه کرده است بتخیر که عقب بد بخت طفل داشته باشد و محصل

خواجه کیا نیست که
ممدح من [illegible]
منصب دولت
[illegible]
اما پادشاه
دران باشد

معنی آنکه بخت تو چنان سمین است که اگر دشمن بد بخت مردم کرده خود را سمین فربه گرداند تا شمشیر چشم زخم
بر او کند و همچنان [illegible] مردم را [illegible] است اقبال راه و اگر کند و مثل [illegible] کند بلکه تا
اقبال او مثل [illegible] بخت تو است بغلط نخواهد افتاد و بخت تو از ان نوع خوش [illegible]
دیگری بر آن توان کرد **شعر اخر له** خصم [illegible] کمال تو تشبیه نکند [illegible] ثانی چکند [illegible] علم
یعنی بهتر است که خصم تو کمالات خود را مثل تو ندانند و از برای چه کمالات خود را اگر مانند تو [illegible]
یعنی [illegible] است [illegible] ثانی در کمالات تو کند که مانند علم است و [illegible] معروف و مشهور است
ممکن است که فاعل چکند [illegible] باشد یعنی نسبت دشمن کمالات خود را بکمالات تو از [illegible]
است که [illegible] علم ثانی خود داند **عبارت مشهوره** الفقیر والمسکین کالجار والمجرور اذا
افترقا اجتمعا واذا اجتمعا افترقا اعلم ان المصطلح [illegible] انه اذا اطلقوا المجرور منفردا یراد منه المجرور مع الجار
واما اذا اطلقوا الجار والمجرور معا فیراد بالجار حرف الجر وبالمجرور مدخولها والحاصل ان کلا
من لفظ الجار والمجرور اذا ذکر منفردا یراد منه کلاهما معا واذا ذکر معا یراد من کل منهما معناه فقط
من دون اراده الاخر اذا عرفت ذلک فاعلم ان معنی العبارة ان لفظی الفقیر والمسکین کلفظی الجار والمجرور
فی انه اذا افترقا عن الاخر ای ذکر کل منهما منفردا اجتمعا ای یراد منه الاخر ایضا فیکونان مجتمعین فی الارادة
واذا اجتمعا ای ذکرا معا کما فی آیة الزکوة افترقا ای یراد من کل منهما معناه من دون اراده الاخر منه
فیجتمعان فی الاراده ثم ان الاول [illegible] ذکر احدهما خاصة دخل فیه الاخر اجماعی نقل الاجماع علیه جماعة
منهم الشیخ والعلامة واما الثانی وهو تغایرهما حین الاجتماع فمختلف فیه والاصح ذلک کما یدل علیه
کثیر من اهل اللغة صحیح ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال الفقیر الذی لا یسئل الناس والمسکین اجهد منه
ونص علیه کثیر من اهل اللغة ایضا ولیس هنا موضع تحقیقه **شعر اخر له** تا خاک [illegible] شده
کائن و فاسد پرداخته و پر نکند پست و شکم [illegible] بر پشت [illegible] کائن شکم چرخ
تو تهی [illegible] پرداخته شدن بمعنی خالی شدن است یعنی تا پشت زمین بسبب [illegible] موجودات [illegible]
وجود خالی نشود و [illegible] دیگر [illegible] خالص نشود و شکم زمین بسبب [illegible] موجودات عالم پر
نشود [illegible] دیگر موجود بعالم عدم [illegible] زمین [illegible] که در [illegible] چرخ
تو [illegible] آنکه واسطه شادی و غم است یعنی تو واسطه شادی و غمی [illegible] خاطر
تو بود دوستان تو و [illegible] واسطه خواطر تو و انتقام تو بود دشمنان تو واقع [illegible]
شادی و غم تو **شعر اخر له** در بزم که [illegible] شعبده [illegible]

[illegible]
اذا اطلقوا الجار
منفردا اراد منه
الجار والمجرور معا
کما یقول الجار متعلق
بکذا یراد منه الجار
والمجرور وکذا اذا

عیوق ستاره ایست روشن از کواکب ثوابت که در فلک هشتم است از جانب شمال تا بیرون طلوع میکند
چنانکه میان هر دو نیزه فاصله بود و تا حد نهم اوست مثلث بفتح میم و سکون ثاء و فتح لام و تا بمعنی باد
سکون میم و تا رند از او و تا رعود و او تا رعود پیش عجم پنج است چنانکه گفته اند پنج تا رند مخصوص بام
خادو زیر و لسان هم مثلث و بم و بعضی از مشایخ بن بکبار برابرها افزوده اند و انرا نظیر بم نام کرده و مراد ان
سغبد مثلث و بم نغمه ایها است و تعبیر از نغمه بشعمله بعلت اینست که مشعر باشد بانکه ان نغمه چنان
عزیز است که گویا سحر است و چون که این شعر بعد از دو شعر سابق است پس باز در دعا حمد مدح است
معنی اینست که در بزم تو زهره نغمه مثلث و بم را چهره بعیوق نمود یعنی زهره چهره نغمه بعیوق بنماید
نمودن نغمه ایشان بعیوق کنایه از بلند نواختن ساز بطریقیکه نغمه بعیوق برسد **اشعار اخر له**
صبا بعرض زلف بنفشه کرد شبی بنفشه سر بچید و او را این تمنا را حد شب عارض گل در گرفته گل بشکند
بنفس تا مبیر بر داشت ابی معنی [illegible] کین بکید و [illegible] لشکر او [illegible] عقل تقویت را
زبان سوسن آزاد و چشم نرگس را خواص نطق و نظر داده بهر ایها را تعرض بکسی کردن یا دیر پرداختن و با
میل نمودن تا بها خبر رسانیدن و معنی اشعار اینست که صبا در مقام رسول گل و بنفشه بود پس بشبی [illegible]
زلف بنفشه شده دست بیان دراز کرد بنفشه سر باز [illegible] ان داد و ده زلف خود را بدست صبا داد بعد از
ان حرف سخشاه گل در میان آمد یعنی صبا گفتگوی از داد میان انفاخت و اظهار خود و میل خود را بیان کرد
گل بشنید یعنی گل هم مانند بنفشه حرف صبا قبول کرد و چون صبا کام خود را از این هر دو حاصل کرد با
بنا دکر [illegible] پادشاه در اجتماع ایند معتبر بر داشت یعنی ایند معتبر ایها اظهار کرد و گفت که من
با دو کس از لشکر تو آشنائی کرده ام پس چون نفس نبات [illegible] دو کس از لشکر او که بنفشه و گل باشند
عقل [illegible] کرده اند تا محرم [illegible] زبان سوسن نطق و چشم نرگس خاصیت [illegible]
نظر کردن داد [illegible] خبر رسانیدن [illegible] نفس نبات را اعلام نماید
و در [illegible] از [illegible] گل بشنید [illegible] بر داشت [illegible] خواهد بود [illegible]
لاله [illegible] صبا با بنفشه و گل بشنید [illegible] نفس نبات گفت [illegible] که در مصرع اخر از شعر
چهار کلمه [illegible] شعر [illegible] شده است [illegible] کلام شعر [illegible] است
دهش گویند [illegible] اگر چه [illegible] بود [illegible] تو [illegible] شد
ساکن [illegible] نباشد [illegible] نطق و نظر [illegible] سوسن
نرگس [illegible] **شعر اخر له** [illegible] حضار [illegible]

جواب فتوی [illegible] یعنی مفتی رای تو بهر قصد که قلم تکبیر داده کند که از اینو بسلط اگر چه [illegible]
باشد قضا جواب فتوی یعنی در از ابواب نو بسد و این کتابیست که در آن صورت [illegible]
نوشته بر کی و آب صورت [illegible] قضا اصطلاحات گفته اند که برای یعنی در حال امده است
وقت معنی ان [illegible] که هر چه اقتضا رای تو است همین که قضا یافت و دانسته که تو [illegible] خواهی [illegible]
از انکه تو بعمل آمد بنا بر نهایت مثابت قضا بر تو [illegible] بمقتضی خواهش رای تو فتوی میدهد
و معنی اول اولی است **شعر اخر له** نور اعظم [illegible] کند [illegible] سال [illegible]
کبریا [illegible] چنانکه حل شعر موقوف بدانستن بعض اصطلاحات اهل نجوم است لهذا پیش از شروع در شرح
شعر ذکر ایها میشود و ما چند قاعده از اصطلاحات ایشان را بیان میکنیم **اول** در جه طالع عبارت
از جزئی از فلک البروج که بر افق مشرق بوده باشد مقابل آن و آن جزئیست که بر افق مغرب بوده از ان سابع
و غارب گویند از طالع گرفته [illegible] فلک البروج را بد وازده قسمت کنند و ان [illegible] که جزو ابتدا
طالع و غارب است با خانه چهارم و دهم او تاد گویند و [illegible] ایها است که خانه دوم و پنجم و هشتم یازدهم
باشد او تاد مایله گویند [illegible] او تاد مایله است که ان سیوم و ششم و نهم و دوازدهم باشد او تاد زایله
گویند **دوم** سهم السعادة و ان جابیست از فلک البروج که بعد او از درجه طالع بر توالی بروج مثل
بعد قمر باشد از شمس بر توالی و جزو اجتماع جزوئیست از فلک البروج که نیرین در وقت اجتماع در ان جزو
باشند و جزو استقبال جزوئیست از فلک البروج که در وقت مقابله نیرین [illegible] که [illegible] الارض است در ان جزو
باشد **سیم** بدانکه منجمان بروج دوازده گانه را با تخالف بر کواکب سیاره قسمت کرده اند پس کاهی
بروج یا بر دو برج تمام را بکوکبی دهند از خانه ان کوکب گویند و کاهی هر یک از بروج را بچند قسمت کنند از انها
را بر کواکب قسمت کنند پس اگر بر جیرا به حصه قسمت کنند هر حصه از ان را وجه ان کوکب گویند که با و داده اند
و اگر هر برجی را پنج حصه مختلف کنند هر حصه را بکوکبی دهند او را حد او گویند حد میباشد مگر در حصه
منجمان **چهارم** بدانکه حمل و اسد و قوس مثلثه آتشی اند و ثور و سنبله و جدی مثلثه خاکی اند و جوزا
و میزان و دلو مثلثه هوائی اند و سرطان و عقرب و حوت مثلثه آبی اند و ارباب مثلثه آتشی بروز آفتاب و بشب مشتری
و زحل است و بشب مشتری برا آفتاب مقدم دارند و ارباب مثلثه خاکی بروز زهره و قمر و مریخ است و بشب قمر
بر زهره مقدم دارند و ارباب مثلثه هوائی بروز زحل و عطارد و مشتری است و بشب عطارد و بر زحل مقدم دارند
و ارباب مثلثه آبی بروز زهره و مریخ و قمر است و بشب مریخ بر زهره مقدم دارند **پنجم** بدانکه هر یک از
سیارات را اختصاص باید بجائی از فلک هست که بدان جا نسبت بکر نسبت دیگر کواکب ان اختصاص بدان درجه بیشتر

وان درجه را درجهٔ شرف ان کوکب کویند **ششم** دلیل کمیت عمر برد و نوع است یکی دلیل جان و دیکری دلیل
تن که بقاء عمر هر دو است دلیل جان را هیلاج کویند از لغت یونانی یعنی کدبانو و دلیل تن را کدخدا و هیلاج
یکی از پنج چیز است اول شمس دوم قمر سیم سهم السعادة تا خود اجتماع مقدم چهارم سهم السعادة تا خود منقبل
مقدم پنجم درجهٔ طالع پس هر یک ازینها اکر در وتد یا مایل بوتد باشد هیلاج جست اکر هیچیک ازینها
در وتد یا مایل بوتد نباشد هیلاج درجهٔ طالع خواهد بود و اینچه مذکور شد خواهد شد کرد در ترتیب اول شمس
را مقدم میدارند در وقتیکه تولد بروز باشد و اکر تولد بشب باشد اول نظر بقمر کنند بعد از ان
بشمس و اما کدخدا انستکه برج هیلاج یعنی برجیکه هیلاج در انست خانهٔ او باشد یعنی صاحب خانه باشد
یا یکی از شرف و حد ان در ان برج باشد یا ارباب مثلثه باشد یا وجه ان در ان برج باشد **هفتم**
هر کوکب را در کدخدائی عمر سه عطیه است کبری و وسطی و صغری عطیهٔ کبری شمس که بیش از همه است صد
و بیست سالست و کبری زحل که کمتر از همه است پنجاه و هشت سال و کبری [illegible] و عطیهٔ وسطی عطارد که بیش از
همه است سی و نه سال و نیم و عطیهٔ صغری زحل که بیش از همه است سی سالست و زهره که کمتر از همه است
هشت سال و دیکر سالها را عطایا مابین الطرفین است **هشتم** سال شمسی عبارتست از یکدوره
افتاب در فلک البروج این مدت سیصد و شصت و پنج روز و کسری میشود و این کسر را اسقاط میکنند
و سال را سیصد و شصت و پنج روز میکیرند و در چهار سال یکبار اکر کسرها در سال چهارم یکروز تمام
میکنند سال چهارم را سیصد و شصت و شش روز میکیرند و این روز را کبیسه کویند و سال قمری سیصد
و پنجاه و چهار روز است و یازده جزو از سی جزو روز و این کسر را در هر سه سال و کاهی در سال سیم سیصد
و پنجاه و پنج روز [illegible] و این روز را کبیسه کویند اما در سه سال [illegible] از یکروز زیاد میشود چنانچه در هر
سال یازده میشود و هر کاه [illegible] پس بدانکه معنی شعر انستکه تو را عطیهٔ عمری باد یعنی ترا عمری
عطا شود که هیلاج عمر تو کبیسهٔ سال ان عمر کند عطاء کبری که کدخدا یعنی نظر یابد بکه مقتضی کمی و زیادتی
عمر هیلاج میشود [illegible] عمر تو چندان بود که هیلاج که مقتضی ان عطاء کبری که کدخدا ایام کبیسهٔ سال ان
عمر بکرداند و ان کبیسه از سال هر کاه جمع کرده شود عطاء کبری که کدخدا [illegible] چونکه مقام مقتضی مبالغه است
باید این کبیسه یکیک سال [illegible] و از عطای کبری عطاء کبری شمس را اراده کنیم کر اند یکو عطاء کبری
بیش است مجموع سالها ذوبیت سال شمسی شود که هر سال سیصد و شصت و پنج روز باشد **شعر**
اخر له [illegible] در دشمن کرد [illegible] دشمن را در دشمن [illegible]
الوجود بود [illegible] که در دشمن عزیز الوجود و نایاب [illegible] است

مرثیه [illegible]

[illegible]

خلاصه انکه حسن [illegible] که در شعر خط [illegible] و ازو عزیز الوجود و نایاب کرد شان بودن بردن دشمن
دشمن را یعنی الحال [illegible] هنرها را حسن و [illegible] بخط تو [illegible] بود دشمن و [illegible] بردن دشمن
نایاب شده است **شعر اخر له** زمانه سحر کار [illegible] بعالی بود [illegible]
بدانکه این شعر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
از زمانه خود را **روي في الكافي** عن ابان بن تغلب عن ابي جعفر عليه السلام قال لما اسري
بالنبي صلى الله عليه وآله قال يا رب ما حال المؤمن عندك قال يا محمد من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة
وانا اسرع شيء الى نصرة اوليائي وما ترددت في شيء انا فاعله كترددي في وفاة المؤمن يكره الموت واكره
مساءته الحديث **اقول** قوله من اهان لي وليا متعلق بقوله وليا لا بقوله اهان كما يتوهم و
يقتضيه لما فيه من التوسع ثم فيه سؤالان **احدهما** ان منشأ التردد هو عدم العلم بالارجح وهو انما
يكون من الجاهل فكيف ينسب سبحانه ذلك الى نفسه **ثانيهما** انه يستفاد منه ان المؤمن يكره الموت الذي
هو لقاء الله سبحانه فيلزم منه ان الله سبحانه ايضا يكره لقاءه لما ذكره اصحابنا عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال
من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وذلك ينافي كونه مؤمنا **والجواب**
عن الاول من وجوه **الاول** ان في الكلام اضمارا والتقدير لو جاز علي التردد ما ترددت في شيء كترددي
في وفاة المؤمن **الثاني** انه لما جرت العادة بان يتردد الانسان في مساءة من يحترمه ويكرمه [illegible]
[illegible] الاكرام والاحترام [illegible]
استعارة [illegible] **الثالث** انه قد ورد من طرق الاخبار ان المؤمن يظهر له عند الاحتضار من اللطف
والكرامة والبشارة ما يهون عليه كراهة الموت ويرغبه في الانتقال الى دار القرار فيقل تأذيه به ويصير
راغبا في حصوله فاشبهت هذه المعاملة معاملة من يريد ان يؤلم حبيبه الما يتعقبه نفع عظيم
فهو يتردد في انه كيف يوصل ذلك الالم اليه على وجه يقل تأذيه فلا يزال يظهر له ما يرغبه فيما يتعقبه من اللذة

[illegible]

الجميلة والاخرة العظيمة الى الغير صنعتها عن عند **والجواب عن الثاني** ان الموت ليس نفس لقاء الله
فكراهته من حيث الالم الحاصل منه لا يستلزم كراهة لقاء الله وهذا ظ وقد تقرر السوال الثاني هكذا ان المستفاد
من الحديث الاول ان المؤمن يكره الموت المستفاد من الثاني انه يحب لقاء الله مع ان ليس من يحب لقاء الله الا المؤمن فكيف
التوفيق وجوابه ح ان كراهة الموت عنه موقت بوقته كما ان حب لقاء الله فيحمل الاول على ما قبل الاحتضار
وعند مشاهدة ما اعد الله له من المنازل الرفيعة والنعم الكثيرة والثاني على حال الاحتضار ومعاينته
ما يحب فيحمل كراهة لقاء الله على هذه الحالة لغير المؤمن فانه يعاين ما يسوئه فيكره الموت **حديث**
آخر روى في الكافي عن زياد بن ابي رجاء عن ابي جعفر عليه السلام قال ما علمتم فقولوا وما لم تعلموا فقولوا
الله اعلم ان الرجل لينتزع الاية من القران يخر فيها ابعد ما بين السماء والارض **اقول** ان في الحديث اشكالين
احدهما ان قوله الله اعلم يدل على انه يعلم ولكن الله اعلم وهو ينافي قوله وما لم تعلموا وثانيهما ان الحديث
ينافيه ما روى عنهم اذا سئل الرجل منكم عما لا يعلم فليقل لا ادري فلا يتهمه السائل ع فما يدفع به الاشكال
ان يقال ان الحديث الاول خطاب الى من كان من اهل العلم وكان اصل العلم حاصلا له وان لم يكن عالما بخصوص
ما سئل عنه وكان عالما به لكن على وجه لا يحصل الجزم به لا انه به والثاني مخصوص بالجاهل مطلقا وبعد ذلك
فنقول ان الاشكال الاول يمكن ان يدفع بوجهين الاول ان يقال ان الحديث الاول لما كان خطابا الى من كان
عنده اصل العلم فيصدق على المسئول انه عالم في الجملة باعتبار غير ما سئل عنه فمعنى قوله الله اعلم اي اصل
علمه اشمل واعم ومتعلقاته اكثر باعتبار تعلق علمه بجميع معلوماته والمسئول مخصوص هذه المسئلة التي لا
يعلمها المسئول الثاني ان العلم كثيرا ما يطلق على التهيؤ القريب هذا شايع كما يقال فلان علم النحو ولا
يراد ان جميع مسائله حاضرة عنده بل يراد انه له تهيؤ قريبا يتمكن بسببه من العلم بجميع مسائله ولا يخفى
ان من كان اصل العلم حاصلا له يكون له التهيؤ القريب في ادراك جميع ما يسئل عنه فما سئل عنه وان لم
يكن عالما به بالفعل ولكن له قوة قريبة لادراكه فهو عالم به بهذا المعنى ولكن الله اعلم لكونه عالما به بالعلم
بالفعل واما الاشكال الثاني فظهر دفعه مما ذكر ويوضحه قوله الله اعلم مشعر بان المسئول من اهل العلم لا
المتعلم فيصدق من العلماء الذين لم يحصل لهم جزم بعضهم لما يسئلون عنه وليس الجاهل كذلك فلا يحق
صدوره عنه بخلاف العالم فان عنده اصل العلم هذا وقوله في الحديث الاول يخر فيها بالخاء المهملة اي
يعثر بها وفي الصحاح تحريف الشيء تغييره وفي بعض نسخ الكافي ويخر فيها بالخاء المعجمة والراء المشددة اي سقط
وعثر فيه تنبيه على انه لا يجوز تفسير القرآن وتأويله بمجرد الرأي والفكر وبعد صفة لمفعول مطلق محذوف
اي يخر فيها يخر بعيدا ابعد ما بين والظاهر سقوط الميم عن قوله ما بين عن قلم النساخ ويمكن ان يوجه المقام

يعني ان اصل الفضيلة يقتضي ان يكون المتكلم بقوله الله اعلم والي ... لا علم له اصلا بخلاف العالم

في النسخ بان الابعد الذي بين السماء والارض متفاوت بحسب تفاوت ما بين الارض الى السماء والمراد
كالبعد ما بين السماء والارض من تلك الابعاد المختلفة او نقول ان المراد جنس السماء والارض والابعاد
مطلق السماء والارض مطلقا ويتناول البعد بين الارض الاولى والسماء الدنيا اقل منه بينها وبين السماء
الثانية وهكذا فالمراد يخر فيها كابعد ما بين الارض ومطلق السماء وقوله في الحديث الثاني فلا يتهمه السائل
معناه ان الجاهل يجب ان يقول لا ادري ولا يقول الله اعلم ويسكت فيتوهم السائل في حقه ما ليس
فيه فان السكوت وقوله الله اعلم مشعر بان المسئول من اهل العلم فاذا صدر من الجاهل حصل الشك
للسائل في ان عنده علما وقد يتجر الامر من الشك الى الظن او الاعتقاد به من السائل وغيره فيكون ذلك سببا
لسؤال الناس منه فيجترئ على الجواب بلا علم **شعر عربي** لا بن عباس في وصف سبع باود كانون
اهلكنا بلا البسة لشهر يجوز انواعا من الحلل وبلاشك لغات كانون من شهود الشتاء ويجوز من شهور الصيف
فكيف اوجب هذا كانون بعض ملابسه لشهر يجوز برودة الربيع بتوجيه بوجوه الاول ان يقال المراد
الحجوز هي الربيع فاوجب ورود الهدية من كانون في الربيع للعجوز برودة ما يمر منه وهو الربيع الثاني ان
الربيع لما كان واسطة بين كانون في جنبيه عاد عن ملابس البرودة وحللها فكانه اهدى لباسه الى العجوز وتلبس
لباس الحرارة بالنظر اليه والرابع ان كانون مع انه بعيد منه يجوز لكون الربيع واسطة بين برودته في عود
فلان يوثر منها بلبسه فهو اولى **روى** عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال علمني رسول الله صلى الله عليه
واله علما وعلمته علما والاشكال الظاهر انما هو في العبارة الاخيرة والمعنى ان رسول الله ص علمني ما يعلم
واني علمته اي عرضت عليه ما علمني حتى يعلم اني فهمت ما علمني ام لا **شعر منسوب الى امير المؤمنين**
اشرف الى بكم بكم بكم بكم | عوضا ترضون عنا عن ابكم | فقالوا جميعا بالاشارة والرضا كفي
عوضا ان السلامة في البكم | بدانكه بكم اول بضم با وسكون كاف وجزم ميم اسم جمع ابكم بمعنى كنك وبكم
ثاني بكسر با وفتح جر وضم كاف وجزم ميم مشدد اسم بكم ثالث بكسر با وفتح جر وضم كاف وسكون ميم
وبكم رابع بفتح با وكاف ودفع ميم بمعنى كنكي است وبكم خامس بكسر با جر وفتح كاف وسكون ميم از براي استفهام
است يعني بچند وبكم ثاني وبكم ثالث حرف ندا با موصول مقدر است ومعني شعر اينكه آشنا
كردم بجماعت كنكان با سنن خود كه اي كسانيكه بيشما كنكند بچند راضي ميشويد از ما در عوض كنكي بس
همه كي باشاره ورضا تنك گفتند كه بس است در عوض كه سلامتي در كنكي است **كتب علي**
عليه السلام الى معوية غركم غرك فصار قصار ذلك ذلك فاحش فاحش فعلك فعلك تهدى بهدى
فكتب معوية في الجواب على قدرك على قدرك بدانكه در قول امير المؤمنين ع غرك بفتح غين معجمه وتشديد

وتجوز فكانه يعوا لها للمهدية دعوى لها من المهدى الى المهدى اليه فيسبب جهله للمهدى الكتب برودة منها والثالث انه اشتد برودة الربيع حتى كانه كانون

وا مهمله است که فعل ماضی از عزو داست بعد ازان عزاه بفتح عین مهمله و تشدید زاء معجمه مصدر فعل
ماضی از غزآست فاعل غزاه و فضا بفتح فا حرف عطف است و صا از افعال ناقصه است بعد ازان وفصا
بضم قاف و فتح صاد مهمله بمعنی نهایت است و ذلك اسم اشاره است بعد ازان ذلك بضم ذال معجمه و تشدید
لام ما مخوذ از ذلّ است فاخشع بخاء معجمه فا از برای تفریع واخشع فعل امر از خشیه است بمعنی ترسید و
بعد ازان فاخشی بحاء مهمله اسم فاعل از تخشی است مفعول اخشع است و فعله بکسر فا و سکون عین
وکسر لام بمعنی عمل است بعد ازان وفعلك بفتح فا حرف عطف و فتح عین مهمله و تشدید لام است و در
اصل فلعل آلك بوده است تهتك فعل مضارع از هتك یهتك است بعد ازان یهتك بکسر یا تحتانیه و
حو فتح و ضم تا است هتك مصدر است و در قول معویه علی بفتح عین مهمله فعل ماضی از علو است
وقد بفتح قاف بمعنی مرتبه است بعد ازان غلا بفتح غین معجمه مصدر غلی یغلی است بمعنی جوشید
وقدر بکسر قاف و سکون دال بمعنی دیگ است و معنی قول حضرت انست که مغرور ساخته است تو را
عزت و دوره دنیای تو پس کردید بفتنهها تا بد ابن عزو قدر تو خود … پس غرس از بلا
فعل خود که شاید راهی بهدایت یابی و معنی قول معویه انست که الا رفت رتبه من بفعل جوشید دیگ
من بغضب بجهة تعالی تو نسبت بمردم **و مما روی عن النبی صلی الله علیه و آله**
وبعضهم ینسبه الی امیر المؤمنین علیه السلام **اقول** هذا الحدیث یمکن حله بوجوه **الاول** ان تقدیر
ان الصنا محذوف و التقدیر لولا انه تمرد عیسی عن طاعة الله لکنت علی دینه و ذلك لانه لا ینسخ دین نبی
الا لمصلحة من المصالح و منها رفض امته دینه و ترکهم نوامیس نبیه و خروجهم عن طاعة الله بما انزل علی نبیهم
فمعنی الحدیث و الله اعلم انه لولا اعراض امة عیسی عن طاعة الله و رفضهم ما اوتی بعیسی لما نسخ دینه فکنت
علی دینه **الثانی** ان یکون المراد بتمرد النصاری و القائلین بالوهیة عیسی و توجیهه انهم لما زعموا ان
عیسی لم یزل یعبد احدا اذ لا یعبد احد نفسه کان قوله هذا فی خصومهم و مراده … هذا القول انه
لو لم یعرض عیسی عن طاعة الله و کان یعبده لکنت علی دینه حتی ان النصاری یقرون بان عیسی اطاع الله
ولم یعصه فثبت عدم کونه الها لان الاله لا یعبد غیره و نظیر ذلك ما ذکره الصدوق ره فی العیون
فی مناظرة الرضا علیه السلام مع اهل الملل انه قال للجاثلیق ما نرى فی عیسی عیبا الا انه کان قلیل العبادة
فقال الجاثلیق عجبا من غفلتك من کثرة عبادة عیسی مع انه کان کذا و کذا فقال ع من کان معبوده لو کان
عیسی الها کما تزعمون **الثالث** ان یکون المراد بتمرد عیسی عن طاعة الله عدم وصوله مرتبة محمد صلی الله
علیه و آله فکانه اعرض عما اوجب بلوغه مرتبة محمد عن مرتبته و لیس التمرد ههنا حقیقیا و مراده انه

له
انه قال لولا انه تمرد
عیسی عن طاعة الله
لکنت علی دینه منه

لولا انه لعز مرتبة عیسی لما کان نبینا ناسخا لدینه و کنت مطیعا له لان نبی الاعلی لا ینسخ بدین الاسفل
هذا و قد روی لکنتم علی دینه و علی هذا فالصحیح من الوجهین هو الاول او الاخیر دون الثانی کما لا یخفی
شعر فارسی شاها بقای عمر تو باد ا هزار سال خورشید در پناه تو باد ا هزار سال کمتر هزار
ماه و هر مهی صد هزار روز روزی هزار عید و هزار سال اگر کسی پرسد که … انکه کرده دعا تو خود
شده چند سال منفعت خواهد بود جواب گوییم صد هزار هزار هزار هزار سال بجهت انکه چونکه
سال هزار روز منفعت است و روزی هزار عید پس روزی هزار هزار سال شود و چونکه ماهی صد هزار
روز است پس ماهی صد هزار هزار هزار سال خواهد شد چونکه سال هزار ماه است پس سالی صد هزار هزار
هزار سال خواهد شد یعنی صد هزار هزار هزار هزار و چونکه عمر او … هزار سال خواسته است پس
عمر بی … صد هزار هزار هزار هزار هزار خواهد شد یعنی صد هزار هزار هزار هزار هزار و هو
المطلوب **روی** فی بعض الاخبار اصنع للاخرق و فی بعضها تعین صانعا للاخرق و اصنع هنا بمعنی
ارشد او اکرم او احسن والاخرق الجاهل بما یجب ان یعلمه و من لا یحسن التصرف فی الامور و من لم یکن فی یده
صنعة یکتسب بها و معنی الخبر الاول ارشد الاخرق الی الخیر او اکرمه او احسن الیه و معنی الخبر الثانی ینبغی
یعین غیر مرشد الاخرق الی ما ینبغی له او من یکرمه ابتداء او یرشده او یکرمه بالاستقلال الی خیره و صلاحه
شعر فارسی ثم ثلاثی طلبید ثلاثین لانیش … بدین وجه بنا کرد که ممکن نشود ثم در لغت عرب
بمعنی بوسه است و ثلاث سه است و از ترکیب اینجا بوسه حاصل … و ثلاثین در لغت عربی سی است و لا
بمعنی نه است و از ترکیب اینها سینه هم میرسد پس چون بلغت عربی نقل شود ایشان خواهد بود و وجه دو معنی
روا است از ترکیب عربی اول و فارسی ثانی ابرو سیه است و محصل معنی انکه بوسه طلبید از سینه اش باز
بنا کرد که این ممکن نمیشود **قال الله سبحانه** فی سورة النحل افمن یخلق کمن لا یخلق افلا
تذکرون و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحیم و الله یعلم ما تسرون
و ما تعلنون و الذین یدعون من دون الله لا یخلقون شیئا و هم یخلقون اموات غیر احیاء
و ما یشعرون ایان یبعثون و فیه سؤالات **الاول** ان مخففه … لعقول کیف جی بها
هنا مع ان المراد بها الاصنام **الثانی** ان هذا الزام للذین عبدوا الاصنام و سموها آلهة فقد
جعلوا غیر الخالق مثل الخالق فکان ظاهره مقتضیا لان یقول افمن لا یخلق کمن یخلق **الثالث**
ان العد و الاحصاء بمعنی واحد فیکون المعنی ان تعدوا نعمة الله لا تعدوها و هو مثل ان یقول ان
زیدا لا یبصره **الرابع** انه کیف عبر عن الاصنام بالواو و النون فقیل یخلقون مع ان الجمع بهما مختص

شعر فارسی

حدیث

شعر فارسی

من يعقل الخامس ما فائدة قوله سبحانه غير احياء بعد قوله تعالى اموات والجواب عن الاول انه
تعالى خاطبهم على وفق معتقدهم فانهم سموها آلهة وعبدوها فاجروها مجرى اولي العلم فان قيل اذا كان
معتقدهم باطلا فالحكمة تقتضي ان ينتزعوا عنه ويردعوا الا ان يقروا على معتقدهم فيوهم ان معتقد
هم حق وصواب قلنا الغرض من الخطاب الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه من خلاف معتقدهم لم يفهموا
وظنوا ان المراد غير الاصنام من الجمادات هذا ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بانه شبع استعمال من
فيما لا يعقل لانه قرن بمن يعقل فغلب عليه حكمه واجرى مجراه وعن الثاني انهم سووا بين الاصنام
وخالقها سبحانه في تسميتهما باسمه وعبادتهما كعبادته فقد سووا بين خالقها وبينها فصح الانكار بتقديم ايهما
كان وانما قدم في الانكار ذكر الخالق اما لانه الاشرف واما لانه هو المقصود الاصلي من هذا الكلام تعظيما
واجلالا وتنبيها له سبحانه عما سووا بينه وبينها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولان الاول اثبات والثاني
نفي والوجود اشرف من العدم وعن الثالث ان العد غير الاحصاء قال الزمخشري اي لا تطيقوا
عدها وبلوغ آخرها ولو سلمنا العينية قلنا ان نقول انه مجاز اضمار وتقديره وان تريدوا عد نعمة
الله لا تعدوها ونظيره قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام وعن الرابع
مثل ما قلنا في الجواب عن الاول وعن الخامس ان فائدة قوله تعالى غير احياء انها اموات لا يعقب
موتها حيوة وليست كالنطف والبيض والاجساد الميتة فانها تبلغ في موتها فكانه قيل اموات في الحال
غير احياء في المآل او نقول انه قال غير احياء بالعلم اي لا يعلمون انها اموات في الحال الا انها ستموت في قوله تعالى انك ميت
وانهم ميتون قال الله تعالى في سورة ابرهيم واتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها وفي هذه الاية سؤال وهو انه كيف اورد لفظ الكل مع انه سبحانه لم يعطنا كل ما
سألناه ولا بعضا من كل فرد مما سألناه فاجيب بان المعنى واتاكم بعضا من جميع ما سألتموه لا من كل
فرد فرد قلنا فيه انه لا يحسن ذلك في مقام الامتنان بالنعم التي لا تعد ولا تحصى وايضا لا يناسبه قوله تعالى
بعده وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان ظاهره كثرة النعم لا اضداد المنكرة والاقسام المتنوعة
ويمكن ان يقال اذا كان بعض الذي اعطانا هو الاكثر من جميع ما سألناه وهو الاصلح الانفع في امرنا
ومعنانا بالنسبة الى بعض الذي لم يعطنا وهو الامر الذي منعه عنا لمصلحتنا انه لم يحسن الامتنان به ولا
يكون مناسبا لما بعده وقيل جوابا عن اصل السؤال وهو انه يجوز ان يكون قد اعطى جميع السائلين بعضا
من كل فرد مما سأله جميعهم وبهذا المقدار يصح الاخبار في الاية وان لم يعط كل واحد من السائلين بعضا
من كل فرد مما سأله فصح ان يقال اعطى جميع الناس من كل ما سألوه لكن راعى المصلحة والحكمة فاعطى كل

واحد منا هو الاصلح والانفع قال الله تعالى في سورة النحل ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم
رزقا من السموات والارض شيئا ولا يستطيعون وفي هذه الاية سؤالان احدهما انه لم افرد ضمير لا يملك
ثم جمع في قوله ولا يستطيعون وجوابه انه افرد نظرا الى لفظة ما وجمع نظرا الى معناها ونظيره قوله تعالى
وجعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون لتستووا على ظهوره فافرد الضمير نظرا الى لفظ ما وفي
الظهور نظرا الى معناها وثانيهما انه ما فائدة نفي الاستطاعة عن الرزق بعد نفي ملكه فان المعنى واحد لان
نفي الملك هو نفي الاستطاعة والجواب انه ليس في الاستطاعة ضمير مفعول هو الرزق بل الاستطاعة منفية
عنهم مطلقا والمعنى لا يملكون ان يرزقوا ولا استطاعة لهم اصلا لا في الرزق ولا في غيره ويمكن الجواب
ايضا بانه لو قدر فيه ضمير مفعول على معنى ولا يستطيعونه كان مفيدا ايضا على اعتبار كون الرزق
اسما للعين لان الانسان يجوز ان لا يملك الشيء ولكنه يستطيع ان يملكه لوجود الاهلية والقدرة على
اكتساب ملكه بخلاف هؤلاء فانهم لا يملكونه ولا يستطيعون ان يملكوه قال الله سبحانه قل ادعوا
الذين زعمتم من دون الله فلا يستطيعون كشف الضر عنكم ولا تحويلا وفيها سؤال نظير ما تقدم في
سابقها وهو انهم اذا لم يستطيعوا كشف الضر لا يستطيعون تحويله لان تحويل الضر نقله من محله الى
محل آخر وكشف الضر تجرد ازالته ومن لا يقدر على الازالة وحدها فكيف يقدر على الازالة مع الاثبات
وجوابه ان المراد من التحويل اعم من تحويل الضر وغيره ولهذا لم يقل ولا تحويله مع الضمير قال الله
سبحانه في اواخر البقرة لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وفيه سؤال وهو انه من اين يدل على ان الاول
في الخير فادى باللام والثاني في الشر فادى بعلى فاجيب عنه بانه علم من قوله كسب واكتسب فان الاول للخير
والثاني للشر وفيه انه كثيرا ما يستعمل الاول في الشر والثاني في الخير قال الله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما
وقال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال سبحانه او يوبقهن بما كسبوا وقال الله تعالى ومن يقترف
حسنة والاقتراف والاكتساب واحد وعلى جوابهم بانه علم من اللام وعلى لولاهما لم يفهم خير ولا شر لان اللام
للنفع وعلى للضر وقد اعترض عليه باستعمال الاولى في الضر والثانية في النفع قال الله سبحانه ان
احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وقال سبحانه اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار وقال
الله سبحانه اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة اقول يمكن ان يقال ان اللام وعلى عند
الاطلاق يقتضيان ذلك كما في هذه الاية واما عند الاقتران بقرينة فكل منهما يستعمل في كل من النفع
والضر كما اذا ذكر نحو الحسنة والسيئة والحسن والسوء ويدل على ذلك قولهم الدهر يومان يوم لك
ويوم عليك وقولهم فلان يشهد لك وفلان يشهد عليك وقول الرجل لمن يناظره هذا حجة عليك

لا الله الا هو ل الشاعر فیوم علینا و یوم لنا و یوم نساء و یوم نسر الی غیر ذلک **شعر للانوری**
هر مشتری ز وصل مغلوب هر بهمنی ز هجر واجب یعنی هر مه هر سهلی از وصل مبدل بدشوار شده
و راستیها او بکجها بدل شده و هر مه ممنعی از هجر که هرگز از برای دیگری بوجود نیامده نخواهد
امد بطالع مال برای من واجب گشته وارمن منفک نمیشود و نخواهد شد **شعر اخر له**
بنگر که اتش ببین نوع چه جنس نیز عرض نفس چه جوهر شکست عرض مو جو کشت قائم بذات جو
ابنا اتش و عنبر هما وابن بیت در مقام تعجب گفته شده و معنی بیت انکه نیز بنگر و حدت
را ببر و ببین چگونه نوعی از عرض که نیز است چگونه جوهر را شکسته است که اتش است یعنی نوع
سهلی از عرض که از حدت نیز است جوهر عمده عظیمی که از اتش است شکسته و بالجمله شمشیر او
بسبب تیزی و برندگی که دارد اتش را مغلوب خود کرده پس تیزی نوع او که نوع است از جنس تیزی که
از اجناس اعراض است اتش را که از جواهر است بسبب برندگی مغلوب و شکسته ساخته و بعضی
گفته اند که گرمی اتش نیز از اعراض است پس شکستن ان باعث شکستن جوهر نمیشود پس باید مراد
از گرمی اتش رواق و رونق ان باشد یعنی انکه رواج و رونق نیز از اعراض است لیکن جواب
شبهه انست که مطلوب از اتش گرمی است پس هر گاه گرمی ان شکسته باشد اتش نیز مغلوب و شکسته
خواهد شد و اگر مراد رواج هم باشد باز صحیح است بجهة انکه شکستن رواج شی باعث شکستن
شدن انشی است **شعر اخر له** اب سکندر نبود درخشش و چند انکه رفت در ظلمات
کوهر انجم شکست اورده اند که چون اسکندر رو بظلمات رفت در انجا از سم ستوران لشکر صدا
بر خواست مشابه بصدا سنگ ریزه که در سنگستان دارد و حضرت از اسکندر سوال کردند رجوع
گفتند که این صدا از چیز هست که هر که بردارد پشیمان خواهد بود و هر که برندارد پشیمان خواهد بود
جمعی اندکی از ان برداشتند چون از ظلمات بیرون رفتند مشاهده کردند جواهر نفیس ثمینی بود
که برداشته بودند تأسف خوردند که چرا بیشتر برنداشتند و پشیمانی دیگران ظاهر است مراد
از گوهر انجم این نقاشها سرها خون الود دشمنان است بعد از این مقدمات معنی شعر واضح است
شعر اخر له روز می خوردن شاه و نشاط و طرب است تا و هفتم است اگر غره ماه رجب
بدانکه در زمان قدیم متعارف بوده که در هر سر شنبه ملوک جشنی میکرده اند و بمیخوردن و عشرت
مشغول میشده اند و در ان سال که حکیم این قصیده گفته غره ماه رجب بحسب اتفاق سر شنبه بوده
شاه اراده داشت که در ان سر شنبه بواسطه تعظیم ماه رجب جشن نکند جمعی نزد انوری

خطاب بشاه کرده میگوید اگر چه غره ماه رجب است اما روز یکشنبه است که نام هفتم است یعنی در وسط هفته
واقع است و از عهد قدیم الایام ملوک این روز را بعشرت گذرانیده اند **شعر اخر له** انا بر رده کشت
کرخا ساسبل او تاریخ عهد انوشیروان و بهرام است بدانکه مقرر است که هر گاه امر عظیمی در
قومی واقع شود خواه نیک خواه بد و ز وقوع ان واقعه را مبدأ تاریخ خود ساخته اند معنی شعر
انست که ممدوح چنان ابر دست کشنده رنج و فیض و احسان که خاسا سبل از یعنی جود تو سهل
اعتبار ان چنان عمده و عظیم است که سر ماه از انوشیروان و بهمن را وجود کرده فیض انها را انخاشا کرد
دانسته تاریخ عهد خود ساخته اند یا انکه مراد از تاریخ عهد بودن مقدم بودن است بجهة انکه تاریخ
عهد هر چیز مقدم بر ان چیز است و مراد انکه جود تو نه نسبت بلکه مقدم بر خود این سر ماه است
اینکه این سر ماه از ابتدا عالم را بحال بوده اند **شعر اخر له** خصم را گوهر چه خواهی کن که در
ملک این خبر دادم خداوند اگر دانی کل شاه شاه بمعنی گوسفند است و در میان عرب مثل است
کل شاه برجلها ستناط یعنی هر گوسفندی از خود باشد که بپای خود معلق شاند مراد انستکه هر
کناه کار ز خود باشد که بگناه خود گرفتار شود و معنی شعر انستکه با خصم بگو که هر چه خواهد بکند که
کار خود بپای او باز راجع خواهد شد نیز بد یا بکری و تو انتقام مکن که انتقام عاصی را از او باید کشید
غیر او را بجای او نمیباید گرفت و میتوانند که کل شاه انشاه بمثل بگو تا باشد که در میان عرب مشهور است
و ان اینستکه کل شاه ترعی فی محلها یعنی هر گوسفندی در جای خود میچرد و مراد انستکه هر کسی باید
حد خود نمیتواند از پیش ببرد پس معنی شعر انست که خصم را بگو هر چه خواهد بکند هر دستی پائی
که میتواند زد بزند تو از این تشویش مکن بجهة انکه مبدا که هر کسی زیاده از حد خود را از پیش
برد و ملک تو را نمیتواند تصرف نمود **شعر اخر له** تا بیره شده است ابر از سر اشکم مخالف
ان چیز زنک است زنک بفتح زای معجمه و سکون نون و کاف فارسی شعاع ماه و افتاب است یعنی تا ابر مخالف
سرچشمه تیره و غبار الوده شده اشکم برخلاف ابر مثل شعاع ماه و افتاب روشن است **شعر اخر**
له چون حرفها اخر است ابجد که سخن در داستی چه حرف بخشش ابجد تا مراد از حرف اخر ابجد غین است
و غین بحساب جمل هزار است و چونکه عدد نامی فوق هزار نیست بلکه ما فوق از اهم اعتبار بان کوشند
تا شد که از تمامی و کمال بهزار تعبیر کنند یا ادمی بتشبیه بان تمام بند پس معنی شعر انستکه ممدوح در کمال
تمامیت مثل حرف اخر ابجد است که غین است و علامت هزار است و در وقت سخن گفتن و در داستی مثل
اول است که الف باشد و در نیست که مراد از حرف اخر ابجد الف باشد یعنی در وقت کلم متوکلم است

درحساب وابد شدکه از حروف تهجی یعنی ابجد الف خواسته شود نه باعتبار صورت بلکه باعتبار عدد یکی که الف از برای
آنست و معنی مصرع ثانی آن شود که در راستی یکبیت یعنی یکتا دیبی شریک بیت ثانی ندارد **شعراخر**
له بر جبین خنصر چپ عقدها بار دبن کذاشت پس لب ازهر مکیدن سر ابهام کرفت ابا که جمع ابد واید
بفتح همزه بمعنی دهن است بدانکه بتجربه رسیده است که چون طفل متولد شود انکشت خنصر دست چپ را
بر کف نهد مثل کسیکه چیزی بشمارد وانکشت ابهام را بدهن کرده و مکیدن اغاز کند بدانکه در علم عقود
مقرر است که از اصابع خمسه دیزی خنصر و بنصر و وسطی باز او الوهند ازاین جهة بسیاری از شعرا هنکام
مبالغه در کثرت عقد کویند فلان تا نود و سه چپ ابتدا شمار کرده و بدانکه کلمه دیرد و مصرع اول عرف
بنسته یکبار زیاد نمودن ان مخصوص قدما است و معنی شعر انستکه جنین یعنی طفل چون انها در متولد
شد از ستکاری علم فکر بعجز ای حقیقت پی نهاد با وجود عدم ادراک و شعور خنصر چپ اکر مرتبه الوفست از
جهة عقد یعنی کرفتن حساب نعمتهای او کذاشت بر کف خود پس بعد از ان لب از انجهة مکیدن سرابهام
کرفت شروع بمکیدن نمود و بعضی که از علم عقود اطلاعی نداشته اند این شعر را بنحوی دیکر معنی کرده اند
که مراد شاعر از بنفشه **شعراخرله** بنفشان که افق صبح شود غوطه خورد در زمین ظلام بر
کانا بدامه داست دا بنشعر در وصف لشکر عدو است و مخفی نماند که در علم هیئت ثابت است که زمین
را ظلی است مخروطی ممتد تا فلک زهره و راس مخروط در فلک زهره است و نقطه سران همیشه مقابل
افتاب است که اهل ریاضی بحنا الارض است ان در فوق الارض است و با نسبت شب حادث میشود و بالعکس و معنی
شعر انستکه اکر سنبهای ان لشکر افق باشد صبح از انجا طلوع کند از کثرت روشنی انها ظل زمین که همیشه
ممتد است بر طرف میشود یعنی فرو رود و شب در عالم نماند نماند خورشید بنسبت که بنفشان
با وجود طلوع ان باز در جهت مقابل شب موجود است تا انکه از انها بتیغهای ایشان شبانی عالم فرار نمود
در تحت ارض فرو رود و از عالم برطرف شود و ممکن است که کان بدا ممدود داست و صف بنفشان باشد تا
معنی شاه شوفا و نسا **شعراخرله** هر که را در دوره کرد و رنه که مقصد میرود با سخن
در سیر این صبح مرمری میرود تا جنبان بهشتی چهره کر بتی وجو هیچ جا نونان بران عبر وزه مرغ میرود
با مر ملخ خورا السبکو ولی شرح می صبکند که تصنیع که تحفظ که اه ادر میرود یا چرا کوید هیچ دکار
ایشان بر دوام از بحر اسمعیل بحر ایابت بجا میرود بر زبان ذکر دوران در جواب هر که هست نام دوران
علاء الدین محمد میرود صبح بفتح صاد مهمله بمعنی قصر است مرد بمعنی شاه و هم او ملیلند مراد از ان
دو ایتها فلکست و مراد از بهشتی چهره خورشید است مرغد بمعنی خوابگاه است و مراد از جو را السبکو دات

ایضاً

ایضاً

ایضاً

ماه است و تصنیع بمعنی صنعت نمودن و بر او استغنا است و محرکه حرکت فرماینده و مراد در اینجا فلک الافلاک
استکه محرک کل افلاک است بالطبع بخشنده هر فلکی و معنی شعر انستکه هر که سؤال کند از معضلات و در کردش
و باعث سیر ان یا از سیر این فلک یا از خورشید که از شب افروزیش در این خوابکاه کبود که اسمان است حرکت
میکند یا از ماه که کاهی از تصنیع که دارد مخطط است یعنی تمام ان بی نور است و تمام ان نورانی و کاهی بر
است یعنی جمیع چهره ان صاف و هیچ پرچشم ادرخشان است چنانکه در شب چهاردهم تا سؤال کند و جو
جمیع افلاک ان محرک که فلک اعظمست بالطبع تنها امیل بحر یا بغازه است و هر لحظه بنحوی حرکت میکند
بوضع خواصی جواب جمیع سؤالها انستکه نشان علاء الدین محمد است و حرکات افلاک و سیارات بلکه
وجود ایشان برای نظم و نسق ملک او و بطفیل ایام او است **شعراخرله** شیر کردون زهیر عکس
شیر در آب بیش شیر علم شنا باشد شنا بمعنی سر نکونست بدانکه بتجربه رسیده است که هر که
هرکاه شیر دامثال ان عاجز و مغلوب شوند اظهار عجز ایشان باین نحو است که دست بر زمین کذاشته شکم
بالا کنند پس معنی شعر انستکه شیر علم ممدوح که بر شیر فلک که برج اسد است غالب شده است ان بواسطه
اظهار عجز سر نکون شده چنانکه عکس شیر در اب سر نکون است چه اب بصور تا شیاء را منقبض واقع میشود که
چیزی را است ایستاده باشد نکون و سر نکون وا مینماید بر عکس **شعر عربی** ولست اعرف من جیبی
صحته فی جلة ما سیمی من العجب **اقول** المتعارف بین الشعراء خلاف هذا المعنی کقول الاخر یعجبنی
من سقمی صحتی هو العجب و یمکن التوجیه بوجهین احدهما ان یکون المراد انی صرت فی حب قلبته علی الحاجة
فی عدم الشعور فلا عجب فی صحتی بدنی لانه لا شعور لی حتی اتالم من المحبة فصار سببا للسقم و انما العجب من السقم
فانه انما یحصل لمن له شعور و حزن ما السکت ثانیهما ان یکون المراد ان المحبة صار کالغذاء للبدن
یقتضی الصحة فلا العجب منه و انما العجب انما یکون من السقم اذ مع الغذاء الصالح ینبغی من التعجب من السقم لا من الصحة
سؤال ان قیل قد وقع الاجماع علی ان محمد صلی الله علیه و آله افضل من ابرهیم و قد ورد فی الادعیة
المسؤل عن الله سبحانه ان یصلی علی محمد و آل محمد کما صلی علی ابرهیم وعلی آل ابرهیم فکانه سئل الحطیطة عن مرتبة
والجواب انه لیس المراد ان یکون صلوته علی محمد و آله کصلوته بل المراد السؤال عنه سبحانه ان یفعل
بمحمد و آله ما یستحق لهم من التعظیم والاجلال کما فعل بابرهیم و آله ما استحقوا من ذلک فالسؤال یقتضی تحقق
المستحق لهم منه تعالی و ان کان افضل مما استحقه و آله و هذا نظیر من الکلام فی المتعارف و هو ان یقول القائل
لمن یکسو عبده فیما مضی الدهر و احسن الیه اکس و لدی الان کما کسوت عبدک و احسن الیه کما احسنت الی
عبدک من قبل فانه لا یرید مساواة الحاق الولد بربیته العبد فی الاکرام ولا التسویة بینهما فیما بر الکسوة و الا حسان

شعر اخر له

شعر عربی

لکثرته

سؤال و جواب

علی ابرهیم

ابرهیم

و ما اتلهما فی القذف بل یرید به الجمع بینهما فی الفعلیة والوجود ولو ان رجلا استاجر انسانا بدرهم اعطاه اباه
عند فراغه من عمله ثم عمل الاجیر بعد عملا لشیء اجرته عشرة دراهم یصح له ان یقول عند فراغه الانسان
من العمل اعط هذا الانسان اجره کما اعطیت فلانا اجره ویقول الاجیر بغیره او فاجوبه کما وجب اجری
بالاصل اجره ولا یقصد بذلک التمثیل بین الاجرتین فی قدرهما ولا السؤال فی الحاق الثانی بالاول
علی وجه الحط له عن منزلة الافضل لرجحه فهکذا القول فی مسئلتنا اللهم صل سبحانه الصلوة علی محمد وآله
کما صلی علی ابراهیم وآله **سؤال** لما رأی یوسف المنام قال یعقوب علیه السلام له وکذلک یجتبیک
ربک ویعلمک من تأویل الاحادیث ویتم نعمته علیک وعلی آل یعقوب کما اتمها علی ابویک
و ذکر هذا یدل علی انه علم کون یوسف نبیا و ذلک ینافی قوله بعده للاخوة اخاف ان یاکله الذئب
وانتم عنه غافلون من وجهین احدهما انه قد علم کونه نبیا فلا یجوز ان یاکله الذئب لان لحوم الانبیاء
محرمة علی الوحش وثانیهما انه قد علم انه یجتبیه ربه ویعلمه من تأویل الاحادیث فکیف یخاف اکل الذئب ایاه یمنع
عن ذلک **والجواب** ان قول یعقوب وکذلک یجتبیک الخ تأویل المنام یوسف علیه السلام وتعبیر لرؤیاه
وکان یعقوب علیه السلام یأول رؤیاه علی حکم رؤیا البشر التی منها اضغاث ومنها ما یبطل ویکون التأویل لها مشترطا
بالمشیة وما کان قطعیا یقینیا ولم یکن یوسف فی ذلک الحال نبیا یوحی الیه فی المنام حتی یکون تأویلها
علی القطع والثبات فلذلک لم یجزم علی ما اقتضته من التأویل وخاف علیه ان یاکله الذئب مع اخراجه مع
اخوته ولیس فی ذلک عجب من رؤیا ابراهیم علیه السلام فی المنام مع کونه نبیا مرسلا حتی امر بذبح ابنه فی المنام رضی
الله تعالی عنه بعیدم وفداه **حدیث فیه ابهام** قال امیر المؤمنین علیه الصلوة والسلام دعا
علی اهل الکوفة من نصرته من حیله اللهم ابدلنی بهم خیرا منهم وابدلهم بی شرا منی وفیه سؤالان احدهما انه
لم یکن شرا فکیف یسئل الله سبحانه ان یبدلهم به شرا منه وثانیهما ان الکفر لیس من الله سبحانه فکیف یسئله
التبدیل بالشر **والجواب** اما عن الاول فبان العرب یقولون تصفا للانسان بما یعتقده فی نفسه وان کان
اعتقاده ذلک باطلا وکذا یذکر بنفسه بما هو علی خلافه لاعتقاد المخاطب فیه لذلک ولذلک نظائر فی القرآن
وفی اشعار العرب قال الله تعالی ذق انک انت العزیز الکریم مع انه لم یکن کذلک وقال حکایة عن موسی علیه السلام فیما
خاطب به السامری انظر الی الهک الذی ظلت علیه عاکفا ولم یرد انه فی الحقیقة الذی هو الله عز وجل وانما
اراد انه فی اعتقاده وقال حسان بن ثابت یرد علی ابی سفیان فیما هجا به النبی صلی الله علیه وآله اتهجوه ولست
له بند فشرکما لخیرکما الفداء ولم یکن النبی شرا ومن ذلک قول تعالی اذلک خیر نزلا ام شجرة الزقوم
فهکذا المراد هیهنا والمعنی لی شرا باعتقادهم فابدلهم بی شرا منی واما عن الثانی فبانه لم یسئل الله تعالی

سؤال وجواب

حدیث مبهم

ان یفعل التبدیل بان یخلق شرا ولکنه سئل التخلیة بین الاشرار من خلقه وبینهم فیعقوبهم بظلمهم واستبهام ذلک
الجواب عن ذلک بوجوه اخر ایضا لیس ههنا محل ذکرها **شعر فیه ابهام** ربما عاب الغول فی رجاله
فی الهوا فی فلتلوی ثلثن طاو عنهم ومن عین عین وعصتهم نون ونون نون وقال ابن الحاجب
فی حل هذا الشعر علی ما نقل عنه ابن خلکان ای غلیع بالید برد حروف طاو عنها الرحو وهی حبو ودوان
والحوت والنون نونات عصتهم وامرها مبینین بدانکه خلاصه معنی شعر اول آنستکه بنا باشد که جمیع
از غرد فانکه شعرا هستند وقصد قوافی معالجه شعر باشند در قوافی یعنی درست بودن ووفا بکند یکی بودن
قوافی وصحیح بودن پس قوافی هم بهم بیچیده هیشوند ومرحشو از برای صحیح شدن وقبول معالجه کردن ان
جمله چیزهای رومید هذا آنستکه ممکن استکه سر عین اطاعت ایشان را ادر قافیه بودن بکنند یعنی سر
قافیه یکدیگر شوند ممکنستکه سر نون ایشان را عصیان کند یعنی نتوانند شد که قافیه یکدیگر واقع شوند
وابهام دهمان شعر ثانیست خلاصه معنی در شعر ابن حاجب که جواب وشعر اولست در بنا سر عین مطیع
وسر نون عاصی را میکند آنستکه عنید بید دو صاحب حرفی هستند که از حروف ندوی یعنی قافیه
اطاعت میکنند از حروف عصیان ایشانست یعنی عین الفعل اثباکر دال باشد که اصل ایشان غدد وبید
و در ثانیست بعد از حذف لام الفعل عین الفعل ایشان یکقافیه واقع میشوند هم در حالت نفی وهم در حالت
جر وواو در نحو ولفظ نون سر نونی هستند که عصیان میکنند شعرا را در قافیه واقع شدن اما نون
بودن لفظ نون نحو ظاهر است اما بودن نون واو پس بنا بر آنستکه بعضی از مفسرین مانند قاضی بیضاوی
وغیر از نون در قول خدای سبحانه ن والقلم وما یسطرون بدوات تفسیر کرده اند اما در یکقافیه واقع
نشدن ایشان ظاهر است واز اینجا معلوم شد که شاعر اول از عین عین الفعل اراده نموده واز لفظ نون
دوات چیز معنی نون ما شد خواسته **حدیث** قال علی علیه السلام من لم یقل انی رابع الخلفاء الاربعة فعلیه لعنة
الله علیه المراد بالخلفاء الثلثة الذین یکونون علی رابعهم هو آدم وداود وهرون علیهم السلام فانهم هم
الذین نطق القرآن الکریم بکونهم خلیفة فانه سبحانه قال فی حق آدم علیه السلام واذ قال ربک للملائکة انی جاعل
فی الارض خلیفة وقال سبحانه فی حق داود علیه السلام یا داود انا جعلناک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس
بالحق وقال فی حق هرون واجعل لی وزیرا من اهلی هرون اخی فعلی رابع هذه الخلفاء **حدیث**
قال علی علیه السلام لا تصلوا ولا تزکوا فان المصلی والمزکی هما فی النار لا تضلوا من المضلین قال الجوهری
صلیت اللحم وغیره اصلیه صلیا مثل رمیته رمیا اذا شویته وفی ایضا صلیت الرجل نارا اذا ادخلته
وقال ایضا یصلی فلان النار بالکسر وصلی صلیا الحرق فالمعنی لا تضکوا ای لا تغتوا فی النار احدا فانه

شعر مبهم

هم در حاشیه

حدیث

حدیث

النبی صلی الله علیه وآله لا تعذب بالنار الا رب النار ولا تزکوا من التزکیة ای لا تزکوا انفسکم ولا تجعلوها
عن الخطا قال الله عز وجل ولا تزکوا انفسکم بل الله یزکی من عباده من یشاء **حدیث** روی
عن النبی صلی الله علیه وآله انه قال ما من الانبیا الا من هم او عصی الا یحیی بن زکریا فانه ما هم ولا عصی وفیه سوال وهو
انه اذا صح ذلک فیکون یحیی علیه السلم خیر الانبیا **والجواب** اولا انه قال الشیخ المفید ره فی جواب
المسائل العکبریه ان هذا الخبر غیر ثابت عن النبی ص وثانیا انه لو ثبت هذا لما وجب ان یکون یحیی افضل
الانبیا اذ المراد بالهم والعصیان اما صغایر مغفورة کما ذهب الیه اهل العدل او ترک الاولی کما یقول الشیعه
وعلی التقدیرین یمکن ان یکون من هم او عصی یزید تکالیفه علی من لم یهم ولم یعص ویکون طاعاته وقربه اکثر
وصلاحا للخلق وانفع لهم والحاصل انا نقول ان یحیی لتنهاه فی صغر سنه لم یهم ولم یعص ولم یصدر عنه ما صدر
من سایر الانبیا ابقض من الطاعات والاعمال الشاقة وسایر الانبیا هموا او عصوا ولکن عملوا اعمالا شاقة وهمم
وعصیانهم ابقض لم یکن یکبیرة فلا یلزم من ذلک کون یحیی ع افضل من سایر الانبیا **حدیث** روی عن
النبی صلی الله علیه وآله من سبق العاطس من الشوص واللوص والعلوص **اقول** الشوص وجع الضرس
واللوص وجع الاذن والعلوص التخمة قاله المطرزی وقال الثعالبی العلوص الوجع من التخمة وقال الجوهری
العلوص وجع البطن قال والشوص ریح تعقب فی الاضلاع **فائدة** النسا تشتهین الجماع فی الشتا
اکثر من الصیف والرجال بالعکس والسر فی ذلک ان الحرارة الطبیعیة تفوز فی الشتاء وتختبئ فی البواطن لان
مسام الجلد تنسد فی الشتا فتهرب الحرارة الی عمق البدن من البرد الکاین فی الخارج وفی الصیف تتحلل مسام الجلد
فتنبسط الحرارة الغریزیة الی الحرارة التی هی خارج البدن من جلبتها ویبقی عمق البدن باردا ویکون ظهره
حارة ولما کان اعضا التناسل التی هی محل الشهوة من الرجال ظاهرة فتشتد فی الصیف والسخونة موجبة
الشهوة فیتحرک للجماع فی الصیف وفی الشتا یبرد فیفتر واما اعضا التناسل من النسا فباطنة فاذا کان
الحرارة الغریزیة کثرت للجماع فی الشتاء وفی الصیف تضعف فیقل **فائدة** بدانکه عرب هر سه شب
ماه را با هم یکنامی علیحده گذارده اول که دو سیم و سیم از صبح سه یکشنبه چهارم و پنجم و ششم انفل و هفتم
و هشتم و نهم التسع و دهم و یازدهم و دوازدهم اعشر و سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم بیض و شانزدهم
و هفدهم و هیجدهم درع و نوزدهم و بیستم و یکم ظلم و بیست دوم و بیست سیم حنادس
و بیست چهارم و بیست پنجم و بیست ششم دادی و بیست هفتم و بیست هشتم و بیست نهم و سی ام محاق و شاعری مجموع
را در این شعر جمع نموده نام های عرب هر سه شب یک نام است زاخیار شنوای ضبط آن مشتاق
غرر نفل تسع است عشر و بیض و درع ظلم حنادس و بکو دادی است محاق

روی ان النبی صلی الله علیه وآله نهی عن قیل وقال اعلم ان المراد انه ص نهی عن فضول الکلام والتحدث بما لا یعنیه
مما قاله الناس والحاصل انه ص نهی عن تضییع الوقت بالقول بانه قیل کذا وفلان قال کذا کما هو شایع
بین الناس فیهما قولان محکیان او مبنیان وهما فعلان فی الاعراب علی الحکایة واجراهما مجری الاسما فکانهما
معاصا علما للفضول الکلام **شعر عربی** شهدت بان الله لیس بخالق وان رسول الله لیس
من البشر وان علیا لیس بابن عمه ومن یک هذا المقال فقد کفر خالد و ابیحا از شابتی خلو
که بمعنی جابها کهنه و پوسیده است یعنی شهادت دادم بانکه خدا کهنه و پوسیده نیست مراد از رسول
الله در اینجا جبرئیل است و عمه در قوله بابن عمه بکسر میم مخففه است بمعنی صیحه و گمراه یعنی علی بن ابیطالب
گمراه نیست و تتمه معنی شعر واضح است **کلام فیه ایهام** من فضل علیا علی عمر فقد کفر
بدانکه این شخص که تفضیل علی را بر عمر میدهد میگوید علی افضل است از عمر و بقوله لا الشیر وبعد فضیلته
فی الجمله از برای عمر میکند و اثبات فضیلتی هر قدر که باشد از برای عمر همکنا ایمان است و از اینجا معلوم
میشود معنی جد که اهل سنت نسبت بحضرت امیر علیه السلم میدهند که فرمود من فضلنی علی ابی بکر
جلدته حد المفتری **شعر فیه اشکال** لقد رایت عجیبا فی محله بشیخا و جاثیة فی بطن عصفور
وجانمهمون را فعل ماضی بمعنی قطع و دیه مفعوله والباقی ظاهر **فائدة سوال** مردی را اول روز
بزنی نکاه کرد بعنوان حرام و چون آفتاب بلند شده بر او حلال شد و در وقت ظهر بر او حرام شد
و چون عصر شد حلال شد و نزد غروب حرام شد در وقت عشا حلال شد و در نصف شب حرام شد
و بعد از صبح حلال شد و چون روز بلند شد حرام شد و بعد از ظهر حلال گشت این فرض شد **جواب**
این کنیز بیگانه صاحبش راضی نبود که کسی او را ببیند شخصی در اول روز او را بحرام دید و چون روز بلند
شد او را خرید و وقت ظهر او را آزاد کرد و در عصر او را بنکاح خود در آورد و جماع کرد و در نزد غروب
او را ظهار کرد و در وقت عشا کفاره ظهار داد و در نصف شب او را طلاق داد و بعد از صبح رجوع
کرد و چون روز بلند شد باز طلاق گفت و بعد از ظهر رجوع کرد **سوالان** الاول ما فعل الحرف
المحذوف سوی حرکة تبقی علی اللسان **والثانی** فی ای قولنا بحاة الملة حرکة قام مقام الجملة الجواب
عنهما انهما یکونان فی الامر من رای یری والرای بعد الحذف فینقل حرکة الهمزة الی الیم ثم یحذف علی قیاس
الهمزة بالنقل **حدیث** روی عن امیر المومنین ع انه قال غرا کل البغفر و قد نا الوغفر و استعمل
الخشبتین امن من الشوص واللوص والعلوص قال فی قرة العین البغفر ما یبقی من الغذاء فی خلال الاسنان
والوغفر ما ینتثر من الطعام خارج الخوان والمراد بالخشبتین السواک والخلال واما معنی الشوص واللوص

والعلوص فهذ سبو انها ولا يخفى ان الظم من الاخبار وقوع العلل المكان يحبين قول الكل وقد عرفت ان الاخبار
تدل على ان الكل ما شئت من الحيوان يحل اكله في حال الاشتباه **سوال** شخصى داخل نماز شد كه نذر كرده بود انجا
نماز ميكردو روزه داشت و زنى ديكر با شوهر خود در خلوت بود پس چون زنا او را ديد نماز
و روزه ان بر باطل شد و سبب بر شوهر حرام كشت عضو بر اين چه بود **جواب** الشخص دا خل
شوهر اين زن شوهر دار بود و سبب آنكه حرم كرده بود و سبب بود شوهر كرده بود و ان روز زن ديكر
قضا نماز و روزه او را ميكرد و نذر پس بجهت ديد آن شخص نماز و روزه ان باطل مى شود و ان زن ديكر بر
شوهر حرام مى شود **شعر عربى** وصهف الاطراف فلت له انتسب فاجاب بما قتل المحب
حرام والواو بمعنى رب و صهف بمعنى التلبس والمراد بالاطراف الاعضا الظاهرة والمراد بالانتساب
بيان النسبة والمعنى انه رب طالب للاعضاء اى لطالب الاعضاء وذلك عبارة يعبر عن العشق بها فقلت له
انسب لك عرفك فاجاب بان قتل المحب ليس بحرام والاشكال انما هو في الجواب حيث انه لا يدخل له في هذا
السوال الظاهر ودفع الاشكال ان يعنى بمتيم برفع خبر ما النافية والمجاز بين اجاب بانه يتيمى في زيارة
مولانا ابى عبد الله عليه السلام السلام عليك يا ثار الله وابن ثاره والوتر الموتور اعلم
ان المضبوط في كتب الدعاء ثار بغير همزة والذى يظهر من كتب اللغة انه مهموز ولعله خفف في الاستعمال ثم ان الثار
الدم والمراد هيهنا هو الاخير وقوله ثار الله يحتمل معنيين احدهما انك الذى يطلب الله بدمه من اعدائه
فيكون مضاف للثار اى اهل ثار الله ويكون اضافة الثار الى الله بمعنى من له انك اهل طلب الدم من الله
اى طلب الدم الذى يكون الطلب ناشيا منه سبحانه وانت اهل لذلك الطلب الناشى منه وثانيهما انك طالب الدم
ما امر الله في سبيل الله وحينئذ يكون الاهل ويكون اضافة الثار اما بمعنى في اى انك اهل طلب الدم
اى دم الشهداء انه في سبيله حين الرجعة ويكون بتقدير مضاف اخر اى انك اهل الثار ما لم ينته الرجعة
واما قوله والوتر فهو منصوب بنعته للجزء الاول من المنادى المضاف وهو بمعنى الفرد المنفرد في الكمال
من نوع البشر في عصره الشريف والموتور الذى قتل له قتيل فلم يدرك بدمه تقول منه وتره يتره وترا وتره
وكذا عن ابن حفة يقضى ذكره الجوهرى وقال الجزرى من فاته صلوة العصر فكانما وتر اهله وماله
نقص بقى وترا اذا نقصه فكانك جعلته وترا بعد ان كان كثيرا ويمكن ان يكون الموتور تاكيدا للوتر
كقولهم حجر محجور وقولهم برد بارد **مما نسب الى النبى صلى الله عليه واله**
عشرات احاده فليس منها المراد بالعشرات بالحسنات بالاحاد السيئات والتعبير عن الحسنات بالعشرات وعن
السيئات بالاحاد لانه بازاء كل حسنة عشر حسنات وبازاء كل سيئة ليس الا سيئة واحدة كما قال الله

بيجى مخالفة الحبيب هنا ودفع خبرها ... حرام ... يتيم فكانه ...

... الدم

على والسلم ...

سبحانه من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها والحاصل انه ليس
منا احد الا ويرجح حسناته على سيئاته هذا وقد وجدت الخبر في كتاب معانى الاخبار للصدوق منسوبا الى
على بن الحسين عليه السلم هكذا **حدثنا** سعد عن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابى عمير عن هشام بن سالم
عن ابى عبد الله عليه السلم قال كان على بن الحسين ع يقول ويل لمن غلبت احاده اعشاره فقلت له كيف هذا فقال
اما سمعت الله عز وجل يقول من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها
فالحسنة الواحدة اذا عملها كتبت له عشرا والسيئة الواحدة كتبت له واحدة فنعوذ بالله ممن يرتكب في يوم
واحد عشر سيئات ولا تكون له حسنة واحدة فتغلب سيئاته **عبارة لا مشكلة** نقلت
خشبة في بحبحة فتر عند بعيضة فقد قد في جيبها المعنى ادخلت خلالا في اللحم الباقى في الاسنان من جهة
طرحتها في بئر **حدث** شريف روى الصدوق في كتاب معانى الاخبار عن على بن غراب عن جعفر بن محمد الحسن الجعفرى
محمد عن ابيه عن ابائه عن على بن ابى طالب عليهم السلم قال لعن رسول الله صلى الله عليه واله النامصة والمنتمصة
والواشرة والموتشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة النامصة التى تنتف الشعر
التى يفعل بها والواشرة التى تشر اسنان المرأة تفلجها وتحددها والموتشرة التى يفعل ذلك بها والمراة
التى توصل شعر المرأة بشعر اخر والمستوصلة التى يفعل ذلك بها والواشمة التى تشم وشما في يد المرأة
في شئ من بدنها وهو نفر بدنها او ظهر كفها او شئ من بدنها بابرة حتى يؤثر فيه ثم يحشوه بالكحل او بالنورة
فيخضر والمستوشمة التى يفعل ذلك بها ونقل الصدوق في رواية حديثا اخر يدل على معنى لعن للواصلة والمستوصلة
وهو انه روى عن ابراهيم بن زياد الكرخى قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لعن رسول الله صلى الله عليه
اله الواصلة والمستوصلة يعنى الزانية والقوادة **فائدة** يسمى الحسن والحسين شبر وشبير في
الشبهين المعجم وهما اسما ولدى هرون فسمى الحسن والحسين بهما كما رواه الصدوق في معانى الاخبار عن
رضى الله عنه قال لما حملت فاطمة عليها السلم بالحسن فولدت وقد كان النبى صلى الله عليه واله امرهم ان يلفوه
في خرقة بيضاء فلفوه في صفراء وقالت فاطمة عليها السلم يا على سمه فقال ع ما كنت لاسبق باسمه رسول الله
صلى الله عليه واله فجاء النبى فاخذه وقبله وادخل لسانه في فيه فجعل الحسن يمصه ثم قال لهم رسول الله
الم اتقدم اليكم ان تلفوه في خرقة بيضاء فدعا بخرقة بيضاء فلفه فيها ورمى بالصفراء واذن في اذنه اليمنى
واقام في اليسرى ثم قال لعلى عليه السلم ما سميته فقال ع ما كنت لاسبقك باسمه فاوحى الله عز وجل الى
جبرئيل انه قد ولد لمحمد صلى الله عليه واله ابن فاهبط اليه فاقرئه السلم وهنئه منى ومنك وقل له ان عليا
منك بمنزلة هرون من موسى فسمه باسم ابن هرون فقال وما كان اسمه فقال شبر قال لسانى عربى قال سمه الحسن

... حديث ... من الوجه ...

فسماه الحسن فلما ولدت الحسين عليه السلام جاء اليهم النبي صلى الله عليه وآله ففعل به كما فعل بالحسن عليه السلام
وهبط جبرئيل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وآله فقال ان الله جل ذكره يقرؤك السلام ويقول ان عليا
منك بمنزلة هرون من موسى فسمه باسم ابن هرون قال وما كان اسمه قال شبير قال لساني عربي قال سمه الحسين
فسماه الحسين ولا يخفى انه يظهر منه ان ذلك الاسمان اسما عبرانيان قرئا الاول بفتح الباء الموحدة على وزن
بقم وثانيهما بكسر الباء المشددة بعدها الياء المثناة الساكنة **حديث** في معاني الاخبار للصدوق
عن ابي بصير قال سئل عمار وانا حاضر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان ولد الزنا شر الثلثة ما معنا قال
عنى به الاوسط انه شر ممن تقدمه وممن تلاه **اقول** يمكن ان يكون مراده ع والله اعلم من تقدمه
ابو بكر ومن تلاه عثمان فهو الاوسط اي واسطة بين ابو بكر وعثمان وكونه شرا من ابو بكر لانه قد صدر
عنهما الا معصية بقبول التوبة فظهر ان منهما باجراء الحد عليهما ولو لم يتوبا من هذا الابتغاء قبل الا
هذه المعصية الا اعقابها بخلاف عمر لدلالة فانه كونه كذلك مما لا علاج له اصلا ويترتب عليه خبائث لا
يوجد في انواع المعاصي بل انما يؤدي الى الارتداد واما كونه شرا من اولاده فظاهر فلانا اولاده وان
كانوا اولاد الزنا ايضا ولكنهم ليسوا اولاد الزنا حقيقة بل بواسطة ابيهم بخلاف ابيهم فانه ولد الزنا
حقيقة فما يترتب على كونهم كذلك من المفاسد اقل مما يترتب على كونه كذلك ويمكن ان يراد من ولد الزنا ثاني
الخلفاء اي هو شر من الاول والثالث لكون جميع المفاسد منتشيا على عمله **حديث** روي عن
النبي صلى الله عليه وآله انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى وحل هذا الخبر يعلم مما رواه الصدوق ره في معاني
الاخبار عن ابان بن عثمان عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام عن ابيه عن جده عليهم السلام قال اتى اعرابي الى رسول
الله صلى الله عليه وآله فخرج اليه في رداء ممشق فقال يا محمد لقد خرجت الي كانك فتى فقال صلى الله عليه
وآله نعم يا اعرابي انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى فقال يا محمد اما الفتى فنعم فكيف ابن الفتى واخو الفتى
فقال اما سمعت قول الله عز وجل قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم فانا ابن ابراهيم واما
اخو الفتى فان مناديا نادى في السماء يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي فعلي اخي وانا اخوه
حديث روي الصدوق ره في معاني الاخبار عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام قال ثلثة من عمل
الجاهلية الفخر بالانساب والطعن في الاحساب والاستسقاء بالانواء والانواء جمع نوء وهو الاسقا
بالابطاء والمراد بالانواء ههنا ثمانية وعشرون نجما معروفة المطالع في ازمنة السنة كلها من الصيف
والشتاء والربيع والخريف يستمر بها ذلك القمر واسماؤها هكذا شرطين بطين ثريا دبران هقعه
هنعه ذراع نثره طرفه جبهه زبره صرفه عوا سماك غفر زبانا اكليل قلب شوله

نعائم بلده ذابح بلع سعود اخبيه مقدم موخر رشا ويسقط منها الكواكب في كل ثلث عشر
ليلة نجم في المغرب مع طلوع الفجر ويطلع آخر يقابله في المشرق من ساعته وبعد انقضاء سقوط هذه الثمانية
والعشرين نوع طلوعها ينقضي السنة ثم يرجع الامر الى النجم الاول مع استيناف السنة المقبلة وكانت العرب
بالانواء لانه اذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالمشرق بالطلوع وذلك النهوض هو النوء فسمي
النجم به وكانت العرب في الجاهلية اذا سقط منها نجم وطلع آخر قالوا لا بد ان يكون عند ذلك رياح
ومطر فينسبون كل غيث يكون عند ذلك الى ذلك النجم الذي يسقط فيقولون مطرنا بنوء الثريا
والدبران والسماك وما كان من هذه النجوم **حديث** روي الصدوق ره في الكتاب المذكور باسناده
عن عايشة قال كنت عند النبي صلى الله عليه وآله فاقبل علي بن ابي طالب عليه السلام فقال هذا سيد العرب
فقلت يا رسول الله الست سيد العرب فقال انا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب فقلت وما السيد فقال من افترضت
طاعته كما افترضت طاعتي ولا يخفى ان مفهوم الحديث ان عليا ليس سيدا غير العرب مع انه ليس بصحيح وكذلك ينافي
قول النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير الا من كنت مولاه فهذا علي مولاه ويمكن حله بان يقال ان الاشكال
انما هو اذا لم يكن السيد بمعنى مفترض الطاعة بل كان بمعنى الاشرف فلا شك فان عليا اشرف ولد آدم
بعد النبي صلى الله عليه وآله واما بعد تفسيره بمفترض الطاعة فلا اشكال اذ لا يجتمع في عصر واحد نبيان
واما فان ونبي وامام مفترضا الطاعة الا اذا نصب النبي الامام نائبا خاصا فيكون طاعته مفترضة
على كل من نصب عليه كافتراض طاعة المنوب عنه واذا عرفت ذلك فنقول ان قوله هذا سيد العرب
مخصوص بوقت الخطاب فان وقت الخطاب ما كان علي عليه السلام مفترض الطاعة الا على من نصبه النبي صلى
الله عليه وآله ولم ينصبه على غير العرب لعدم دخولهم في الاسلام بعد لكنه نصبه على العرب بجعله نائبا
عن نفسه في كثير من الاوقات كالغزوات والحروب وسائر الاوقات واما النبي صلى الله عليه وآله فكان مفترض
الطاعة على جميع ولد آدم اي يجب عليهم طاعته في موطن دينه والطاعة منهم اياه في اوامره ونواهيه واما قوله
الا من كنت مولاه فهذا علي مولاه فهو نصب له بعد موته فانه قد صدر عنه بعدما ابن عن حجة الوداع
حديث روي الصدوق ره في الكتاب المذكور عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من صام يوما
تطوعا فلو اعطي ملؤ الارض ذهبا فما وفي اجره دون يوم الحساب يعني انه لو اعطي ملأ الارض ذهبا فما وفي
ذلك بقدر اجر الصوم فان اجر كل عمل انما هو عشر امثاله ولا يقدر ثواب الصوم كل من عشرة امثال ثواب
اعطاء ملأ الارض لا يفي بقدر ثواب الصوم حتى يوفي انه ثواب كثواب من اعطى هذا القدر الذي قبيل يوم
لا يعلم الا في يوم الحساب وهذا موافق لما روي عنه انه قال قال الله عز وجل كل اعمال بني آدم بعشرة اضعاف

الى سبعة انه ضعيف الا الصبر فانه لي وانا اجزي به فثواب الصبر مخزون في علم الله عز وجل فما للصبر والصوم
في الزيارة الجامعة الكبيرة و حجج الله على اهل الدنيا والآخرة والاولى وصرح
انه ذكر كل واحد من الدنيا والاولى بعنوان غير ذكر الاخر فما فائدة ذكرهما معا ويمكن توجيهه بوجوه الاول
ان قوله ع والاولى تاكيد للدنيا **والثاني** ان المراد بالاخرة اهل الملة الاخرة اي امة النبي صلى
الله عليه وآله وبالاولى اهل الملة الاولى اي الامم السابقة والمعنى انهم غالبون على جميع الامم في جميع
الامور وتقديم الملة الاخرة على الاولى لشرافتهم وظهور كونهم حججا عليهم **والثالث** ان المراد
باهل الدنيا الاحياء وباهل الاخرة الذين خرجوا من هذه الدار وباهل الدار الاولى الموجودين في
عالم الذر وتقديم اهل الدنيا والاخرة على اهل الذر لكونهما اشد ظهورا واظهر في كونهم حججا عليهما
ثم ان في بعض الاخبار ايضا ايماء الى كونهم حججا الى اهل عالم الذر **والرابع** ان يراد باهل الدنيا
الذين يطلبون الدنيا وهم عن الاخرة غافلون وباهل الاخرة هم الذين يعملون لاجل الثواب والخوف
عن العقاب فيكون عبادتهم لاجل الوصول الى مستلذات عالم الاخرة من الحور والقصور والغلمان
وباهل الاولى اهل الملة الاولى الذين لا يقصدون من اعمالهم الا وجه الله سبحانه وليس لعمالهم اعمال
الاخرة وقد ورد في بعض الاخبار تقسيم الناس الى هذه الاقسام الثلثة **والخامس** ان يراد من
اهل الدنيا الموجودون في هذا العالم الحسي من الناس وغيرهم من غير ملاحظة كونهم في هذا العالم
اعم من ان يكونوا في الدنيا وان يخلوا الى العقبى ومن اهل الاخرة الذين اوجدهم الله سبحانه في عالم الاخرة
ولم يوجدوا في هذا العالم المشاهد من الحور والغلمان مما لا يكذب الجنان وخزنة النيران وغيرهم
من اهل الاولى الذين اوجدهم الله سبحانه لا في هذا العالم الحسي المادي ولا في عالم الاخرة بل اوجدهم
في عالم الملكوت من المجردات من النفوس والعقول وغيرها تشبيها الاوائل بتقدير الذات فكني عن عالمهم
بالذات **والسادس** ان يراد باهل الدار الاولى الموجودون في اوائل القوس النزولي وباهل الدار
الاخرة الموجودون في اواخر القوس الصعودي وباهل الدنيا الموجودون في اواخر القوس النزولي
واوائل القوس الصعودي وهذا التوجيه قريب من سابقه **حديث** روي الصدوق ره في معاني
الاخبار عن قنبر مولى علي عليه السلام قال دخلت مع علي بن ابي طالب عليه السلام على عثمان بن عفان فاحب
الخلوة فاومى الي علي ع بالتنحي فتنحيت غير بعيد فجعل عثمان يعاتب عليا ع وعلي عليه السلام مطرق فاقبل عليه
عثمان فقال ما لك لا تقول فقال ان قلت لم اقل الا ما تكره وليس لك عندي الا ما تحب وفيه اشكال هو ان
الظاهر منافاة قوله ع وليس الخ لقوله ع ان قلت لم اقل الخ ويمكن توجيهه بان معنى قوله اولا ان قلت

ان قلت جوابا لم اقل الا الحق وانت كاره له فان قلت اعتب عليك بمثل ما عتبت علي لكني لا
اقول جوابا لانه ليس لك عندي الا ما تحب اي لا اريد ان افعل شيئا الا فعلا تحبه فلا اجيبك لانه لا تحبه
والحاصل ان عدم جوابي لك لانه لو اجبتك اقول الا ما تكره ولكني ما اريد ان افعل شيئا تكرهه فلا
اجيبك ان كنت عاتبا **حديث** روي عن الصادق عليه السلام انه قال ايام زائر الحسين عليه السلام لا تعد
من اجالهم وفي رواية اخرى هكذا لا تعد ايام زيارته جائيا وراجعا من عمره ويمكن توجيهه بوجوه احدها
انه لا يحسب عليه ما انتفع به فيها من زخرف المقدر له ولا يكتب عليه الذنوب في تلك المدة فكانها ليست من عمره
لعدم مؤاخذته بالذنوب فيصير الكلام مجازا ويدل عليه الاحاديث المروية الدالة بصريحها على انه لا يكتب
الذنوب في تلك المدة **وثانيها** ان الله سبحانه يزيد في عمر زائر الحسين عليه السلام بقدر ايام زيارته فيكون
هذا الزائد غير العمر المقدر له والاجل المكتوب عليه ويوافق ذلك روايات كثيرة كما روي في التهذيب عن
ابي جعفر عليه السلام قال مروا شيعتنا بزيارة الحسين ع فان اتيانه يزيد في الرزق ويمد في العمر ويدفع مصارع
السوء الحديث نحو ذلك من الاخبار **وثالثها** ان يراد من قوله ع من اجالهم اجال موتهم اي لا يعد من
الاوقات التي اجل فيها موتهم فيكون المعنى ان ايام زيارته وقت الموت فاته فلا يموتون فيه بل ان كان بقي
من عمره الا يوم او ساعة ولم يبق منه شيء وسافر للزيارة يزيد عمره بحيث ينتهي الى زمان رجوعه
الى منزله ثم يموت اذا اشتهي بقية عمره وهذا التوجيه انسب للرواية الاولى والفرق بينه وبين سابقه
زيادة عمر الزائر بعد ايام الزيارة مطلقا في ذلك فانه يستلزم الزيارة ولو كان اجله قريبا بحيث لا يبقى
بايام الزيارة واما لو لم يكن اجله قريبا ولم يكن موافقا لايام الزيارة فلا يزيد في عمره **ورابعها**
انه لا يحاسب عليه الايام في يوم القيمة عند محاسبة ايام العمر والسؤال عن صرفها وفيما اتلف عمره فيها
بقي هنا اشكال هو انه يلزم على التوجيهين الاولين الثاني والثالث ان لا يموت احد من زواره
في طريق الزيارة ذهابا ولا عودا ولا في مشهده وهو معلوم انه خلاف الواقع المشاهد ودفعه من وجوه
الاول كما ان اشياء زيادة العمر كثيرة جدا كالزيارة والحج والصدقة وصلة الرحم وغير ذلك
من الاشياء الاتية كذلك اسباب نقص العمر ايضا كثيرة جدا اكثر الزيارة وقطيعة الرحم وغير ذلك مما ثبت
عليه الحكايات عقاب الاعمال وغير ذلك فنقول لعل سبب زيادة العمر وطوله يعارضه في بعض الافراد سبب قصر
العمر ونقصه فيكون مساويا او اقوى فلا يترتب الا على السبب **والثاني** ان شروط القبول كثيرة و
موانعه كثيرة فلعل زيارات سائر الزائرين لم يقبل منه **والثالث** ان ثواب الزيارة كثيرة منها
ازدياد العمر ومنها زيادة الرزق ومنها دفع مصارع السوء الى غير ذلك فلا يلزم ان يحصل الجميع لجميع

الزائرين وان كانت الرواية عامة بل يجوز ان يكون لكل فرد من افراد الزائرين نوع من الثواب الموعود به او نوع من
تضاعف بحسب ما تقتضيه الحكمة الالهية والعدالة الخارجية فلعل من مات في الطريق استحق نوع الجزء من الثواب
عن زيادة العمر على حسب ما تقتضيه الحكمة وقد وجهه بعضهم بوجهين آخرين احدهما ان يكون طول العمر وزيادته
بقدر الذهاب في العمر كليا اي حاصلا للكل الا انه يكون على قسمين حاصل قبل الموت وحاصل بعده في الرجعة
بعد ان يحشر هذه الزائر الى الدنيا وقت الرجعة **وثانيهما** انه يحتمل ان يكون ذلك مخصوصا بالاجل
الموقوف الذي يحتمل الزيادة والنقصان باذن الله سبحانه دون الاجل المحتوم الذي لا يحتملها فلعل الذي
يموت قبل الرجوع من الزيارة كان اجله محتوما لا يحتمل الزيادة **حديث** روي ان شهر رمضان
لا ينقص ابدا واشكال هذا الحديث ظاهر لمخالفته لظاهر القرآن والاحاديث المتواترة والاجماع الا من
وتوجيهه يمكن بوجوه **الاول** الحمل على التقية فانه قال الشيخ في التهذيب ان القول بان شهر رمضان لا
ينقص ابدا قول جماعة من الغلاة العامة انتهى فظهر ان جماعة من العامة يذهبون الى العدد فيمكن حمل هذه
على التقية وان كان مذهب العامة لكن قد يقتضي الحكمة والمصلحة التقية في مثله ويجوز ارادة اخفاء
المذاهب كان القائل به مشهورا في ذلك الوقت وكان هو الحاضر في ذلك المجلس وهو السائل او الناظر
والثاني ان يجعل قوله ابدا قيدا للكلام ويقال ان النفي راجع الى الابدية اي لا يكون دائما ناقصا بل يكون تارة تاما
وتارة ناقصا فان قلت ان هذا الحكم غير مخصوص بشهر رمضان فلا وجه لتخصيصه بالذكر وافراده بهذا الحكم
قلنا ان له سببا اوجب التخصيص وقد وردت به الروايات وهو ان قوما كذبوا على النبي صلى الله عليه
واله فرضوا ان الذي صام في شهر رمضان كان النقصان فيه اكثر من التمام وان اكثر ما يكون شهر رمضان على
النقصان ثم قابلهم اخرون فادعوا انه لم يصم الا تماما ولم يكن الا تاما ولا يكون بعده ابدا الا التام فا
الحال الرد على الفريقين الثالث ان يحمل على الغالب والرابع ان يحمل على حال الاشتباه وحصول المانع من
الرؤية في اخر الشهر فانه يجب الحكم بالتمام وحاصله انه لا ينقص ابدا مع عدم الرؤية والخامس ان يبقى على
ظاهره بان يقال انه لا يكون سنة من السنين ناقصا في الواقع ونفس الامر وان كان بحسب الرؤية تسعة
وعشرين ولكنه يكون اخر شهر شعبان اول شهر رمضان في نفس الامر مع الامكان ولو لم يمكن فينقل
الكلام الى شهر رجب في صورة عدم الامكان ونقص شهر رمضان نادر جدا ومع ذلك لا يجب القضاء ولا
يجب العمل الا بالرؤية لانا مكلفون بذلك لا بنفس الامر فيكون المراد بمثل ذلك الخبر الاعتقاد لا
الرؤية والعمل والسادس ان يكون المراد انه لا ينقص فضله وثوابه ابدا بالنسبة الى غيره من الشهور كما
شعبان الا انه بالنسبة اليه وان كان شهر رمضان تسعة وعشرين وشعبان ثلثين بحسب الرؤية والسابع

ان يكون المراد انه لا يجوز اطلاق لفظ النقصان على هذا الشهر الشريف لانه يحتمل الذم بل غالب الاستعمال
ظاهر فيه ويؤيده ما ورد انه لا يجوز ان يقال رمضان بغير شهر لانه من اسماء الله تعالى فلا يجوز ان يقال
جاء رمضان وذهب رمضان ونظيره ذلك والثامن ان يكون المراد انه لا ينقص صومه المفروض فيه ابدا
سواء كان بحسب الرؤية تاما ام لا بمعنى ان الصوم الواقع فيه مجزي ولا يجب قضاء يوم منه ان اتفق تسعة حين
كما ذهب اليه اصحاب العدد مثلا تعلقا على بطلان قولهم والتاسع ان يكون النفي محمولا على الزمان الطويل كما
حمل عليه ما تمسك به اليهود من قول موسى على ما زعموا تمسكوا بالسبت ابدا وكذا بعض ايات الوعيد
على بعض الكفار لانه حاصل المعنى انه لا يكون اكثر الاوقات ناقصا كما قاله بعض العامة وورد به الخبر
يعني ان نقصه غير غالب على تمامه والفرق بين هذا وبين الثالث ظاهر اما لفظا فانه رجوع النفي الى القيد
وهنا الى رجوعه الى المقيد واما معنى فلان معنى ذلك نفي غلبة النقصان وهنا اثبات غلبة
التمام والعاشر ان يكون المراد انه لا ينقص ابدا عما يكون الشهر العزيز عليه وهو اما ثلثون او تسعة وعشرين
اي لا يكون اقل من تسعة وعشرين فاذا كان بحسب الرؤية ثمانية وعشرين يوما يجب قضاء يوم منه ويحمل
الخطا على اول الشهر وهذا يجمع عليه والحادي عشر ان يكون المراد انه لا ينقص فرض صومه ابدا بمعنى ان
كل يوم ثبت كونه منه يجب صومه حتى يكون شاملا الى عموم الفرض فاستغرق لجميع الايام التي هي من
الشهر والثاني عشر ان يكون المراد انه لا ينقص ابدا بحسب القضاء ولا ينقص قضاؤه ابدا بمعنى انه لا
يجزي في قضائه الا عدته فاذا فات يوما بدل يوم فلا ينظر انه اذا فات كله بسفر او مرض او غيرهما من الاعذار
او عمدا وكان ثلثين يوما انه يجزي صوم تسعة وعشرين يوما قضاء عنه لان الشهر كثيرا ما يكون تسعة
وعشرين **حديث مشكل** روى الشيخ في التهذيب عنه عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان اول صلوة
احدكم الركوع ووجه الاشكال في الحديث ظاهر ويمكن توجيهه من وجوه الاول ان يكون المراد ان اول
فعل وجب في الصلوة الركوع وقد نقل انه لما نزل اقيموا الصلوة لم يعلموا كيف يصلون فنزل اركعوا
واسجدوا فيكون وجوب الركوع مقدما على وجوب النية والتحريمة والقراءة والقيام وان كان مؤخرا
في الفعل اي الاتيان به والثاني ان اول فعل تمتاز به صلوة المسلم عن صلوة غير المسلم هو الركوع فقد نقل
انه لم يكن واجبا في بعض الملل السابقة والشرايع المتقدمة كما نقل الطبرسي في مجمع البيان ان صلوة
اليهود ليس فيها ركوع والثالث ان يكون المراد ان اول فعل من افعال الصلوة الذي يمتاز به المصلي عن
غيره الركوع لان القيام قبله لا يطلع عليه احد بانه من الافعال المتقدمة على الركوع اعم من ان يكون
جزء من الصلوة الرابع ان يكون المراد ان اول فعل من افعال الصلوة الذي علم من الشارع الاعتناء والاهتمام

ونوجيهه ويفضله على غيره والحكم بانه اوجب من سواه هو الركوع والخامس ان يكون المراد اول فعل يدرك
المصلى بفضيلة الجماعة عليه ويجوز له الدخول فيها الركوع والسادس ان يكون المراد اول فعل اذا ادركه المصلى
بما يستحب من الاذان والاقامة الركوع فكانه اول الصلوة والمسئلة وان كانت خلافية الا انه يجوز
الجماعة بادراكها عليها والسابع ان اول فعل ظاهر اذا تركه المصلى عمدا او سهوا او زاده كذلك بطلت صلوته
هو الركوع فكانه هو اول الصلوة لانه اول الاركان الظاهرة والثامن ان يكون المراد اول الصلوة
التى اذا دخل فيه المصلى المتيمم ثم وجد الماء لا ينقطع الصلوة له الركوع وهذه المسئلة ايضا خلافية والتاسع
ان يكون الركوع عبارة عن الخشوع والخضوع والاقبال بالقلب الى الصلوة والانقياد لله والتسليم
والتذلل له ومنه قول الشاعر لا تهين الفقير علك ان تركع يوما والدهر قد رفعه وهذا ركوع
الباطن وهو ركوع القلب وقد اشار اليه بعض المعاصرين والمراد انه ما ينبغى للمصلى الاتيان به قبل
الدخول فى افعال الصلوة وهو خشوع القلب للتدبر فى انه يريد ان يقف بين يدى الجبار ويمتثل
امره والعاشر ان يكون الاول مجازا بمعنى الافضل فان الاول مقدم على غيره تقدما حسيا كما ان
الافضل مقدم على المفضول تقدما معنويا وقد ذكروا للتوجيه الحديث وجوها اخر تركناها لبعدها

حديث مشهور قد روى العامة والخاصة عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال الدنيا
سجن المؤمن وجنة الكافر وفى ظاهر الحديث اشكال فان كثيرا من المؤمنين احوالهم فى الدنيا نهاية
الاستقامة ظاهرا وباطنا وكثير من الكفار فى ضيق عظيم ضرا وفقرا واحتياجا ومرضا فالدنيا سجن
لهم وجوابه يمكن من وجوه كثيرة احسنها سبعة **الاول** ان المؤمن وان كان فى الدنيا فى نعيم وحسن
حال فانه بالنسبة الى حاله فى جنته ونعيم ما يكون الحكام للدنيا بالنسبة الى الاخرة ومثل هذا التوجيه
مروى عن الحسن عليه السلام والثانى انه محمول على الاغلب والثالث ان المؤمن وان كان فى نعمة وتنعم فانه
فى سجن لانه لكونه مؤمنا عارفا لا ينهمك فى اللذات الدنيوية ولا ينغمر فيها بل يكون قضاء همته
على العمل الذى يقربه الى مولاه فيكون فى سجن من حيث انه دائما يكون فى ملاحظة العمل بالطاعات فى
اجتناب المحرمات وملاحظة اوقات الطاعات وتحصيل اليقين وكسب الاخلاق وطلب العلم والاتيان
بالواجبات والمندوبات وترك المحرمات والمكروهات وارتكاب المشاق وغير ذلك بل قد يكون المشقة
عليه اكثر منها على غيره لانه لا يمكن له التلذذ باللذات التى لم يحصل لها ولا تمكنه منها وضعوذ للنعم الا بحقه
وكذا ليشتغل بتزكية النفس التى هى الجهاد الاكبر ومثل ذلك والكافر مطلوق من ذلك الجميع همته مصروف
فى قضاء الشهوات فقد ما يقع عليه والرابع ان المؤمن وان كان متاع الدنيا حاصلا له موجودا عنده

فهو لا يلتفت اليه ويجعل عنانه كعامة همه والخروج من الدنيا والعروج الى مرتبة العليا لا يريد البقاء
فى هذه الدار الا لارتكاب مشقة تقربه الى ربه فقصده وسعيه لا يتغادر ان عنده يشتغل بالتفكر عند
الصحة ويخبر بالرضا عند السقم وباهل الاخرة امله فقلبه يجيل الى عالم الاخر وان كان جسمه فى هذا العالم
مشتاقا الى الحضور الموجود بصره بالبكاء والتباكى والحنين ويحيط الايام بالصوم وعبادة رب العالمين شوقا الى
الخروج من السجن والخامس ان السجن من شأنه الضيق والجنة من شأنها السعة والدنيا ضيقة بالنسبة
الى منزل كل مؤمن فى الجنة واسعة بالنسبة الى منزل كل كافر فى النار **والسادس** ان من كان فى السجن
فهو فى مشقة وان حصل له لذات خارجية من جهة لذته كما هو شأنها الدنيا والسابع انه يمكن ان يكون
الحديث خبرا بمعنى الامر يعنى ينبغى للمؤمن ان يجعل الدنيا على نفسه بمنزلة السجن وكان مصروفا على اسباب
الخروج هذا التوجيه فى بقية الحديث غير ممكن الا بتكلف بان يجعل امر الكافر بالتنعم فى الدنيا وجعله
جنة على نفسه على وجه التهديد حتى يكون امر المؤمن واردا على سبيل الحقيقة وامر الكافر على سبيل المجاز

حديث روى فى باب النذر من التهذيب حيث انا موضع الاشكال منه هذا سأل عن رجل
جعل عليه ايمانا ان يمشى الى الكعبة او صدقة او نذرا او هديا ان كلم اباه او امه او اخاه او ذا رحم او قطع
قرابة او مأثما يقيم عليه او امرا لا يصلح فعله فقال لا يمين فى معصية الله الحديث والاشكال فيه انها حصل
من الجمع بين قول السائل ان كلم اباه الى قوله او ذا رحم او قطع قرابة لا يصلح فعله كما لا يخفى ويمكن حله
بوجوه احدها ان يقرأ ان فى قوله ان كلم وقطع على الفعلية وفى التكلم بالتفاخر والتنازع فيكون
سأل عن رجل الزم على نفسه بالايمان ولاجل الايمان المشى الى الكعبة او صدقة او نذرا او هديا مشتمة
ابيه او امه او اخيه وقطع قرابة او الاصرار على المأثم الخ فقال لا يمين فى معصية الله والثانى ان يكون ان
مكسورة شرطية والقول بجزائها ويكون المعصية انه لو الزم اليمين احد الاشياء المذكورة على نفسه لو كلم
اباه او غيره او قطع قرابة او فعلها مأثما الخ وكانت الا ان الالتزام للشكر على حصول ذلك يكون منه الا
عنده نعمة فاجاب عليه السلام بما حاصله انه لا ينعقد والثالث ان يكون مكسورة شرطية وكلم من التكلم بمعنى
التلفظ وقطع على المصدرية وكان معطوفا على محذوف يدل عليه الكلام ويكون المعنى انه حلف الى المعنى
او الصدقة او غيرها ان كلم اباه او غيره من المذكورين عقوقا او قطع قرابة او مأثما الخ اى كان ذلك لاجل
حصول العقوق وقطع القرابة او غيرهما فيكون اليمين هنا للزجر لا للشكر والرابع ان يكون ان مكسورة وكلم
بمعنى التلفظ وقطع بصيغة الماضى ويكون السؤال عما لو كان متعلق اليمين اشياء بعضها غير معصية فقوى
الجواب بالتفصيل بانه فما كان على معصية لم ينعقد **حديث روى فى الكافى** عن

جعفر عليه السلام انه قال بني الاسلام على خمسة الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية قال قلت واي شيء من ذلك افضل
قال الولاية لانها مفتاحهن والوالي هو الدليل عليهن قلت ثم الذي يلي ذلك في الفضل قال الصلوة ان رسول
الله صلى الله عليه وآله قال الصلوة عمود دينكم قال قلت ثم الذي يليها في الفضل قال الزكوة لانه قرنها
بها وبدأ بالصلوة قبلها وقال رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة تذهب الذنوب قلت والذي يليها في ذلك
في الفضل قال الحج قال الله تعالى وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ
اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ الى ان قال قلت ثم ماذا يتبعه قال الصوم قلت فلم صار الصوم آخر ذلك اجمع قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله الصوم جنة من النار ثم قال ان افضل الاشياء ما اذا انت فاتك لم يكن منه
توبة دون ان ترجع اليه فتؤديه بعينه ان الصلوة والزكوة والحج والولاية ليس يقع شيء مكانها دون
ادائها وان الصوم اذا فاتك او قصرت او سافرت فيه اديت مكانه اياما غيرها وجزيت ذلك الذنب
بصدقة ولا قضاء عليك وليس من تلك الاربعة شيء يجزيك مكانه غيره **أقول** في هذا الحديث مواضع
مشكلة احدها قوله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصوم جنة من النار في جواب لم صار
الصوم آخر فان التعليل والاستشهاد بالحديث لا يفهم منه وجه كون الصوم متأخرا عن الاربعة في الفضيلة
والجواب لا يطابق السؤال ظاهرا وثانيها ما ذكره عليه السلام في بيان الفرق بين الصوم والاربعة من انه اذا
فات الاربعة لا توبة فيها بل يجب اداؤها بعينها بخلاف الصوم والاربعة وثالثها قوله ولا قضاء عليك فانه
ينافي ظاهر قوله اديت مكانه اياما غيرها **والجواب عن الاول** فهو ان قول السائل لم صار
الصوم آخر ذلك اجمع يحتمل معنيين احدهما ان يكون مراده ان ما وجه كون الصوم متأخرا في الفضل
عن الاربعة ولم صار كل واحد منها افضل منه ووجه تطبيق الجواب على السؤال على هذا المعنى ان
ان مراده ثم ان ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله في مدح الصوم هو هذا وهذا النعت للصوم
والمدح له قليل بالنسبة الى مدح الاربعة بما نقلتم **بيان ذلك** انما مدح به الولاية هو انه مفتاح
غيره من العبادات المذكورة التي عدها منها الصوم والوالي هو الهادي والدليل عليهن فاذا كان هو
مفتاح الصوم وغيره والوالي هو الدليل عليه وعلى غيره يكون كل ما للصوم من المدح حاصلا له
مع الزيادة بما هو مفتاح له والوالي دليل عليه وما مدح به الصلوة هو انها عماد الدين وكونها اولى
بالفضيلة من مدح الصوم من وجهين احدهما ان الدين مركب من امور منها الصلوة ومنها الصوم ومنها
غيرهما واذا كانت الصلوة هو العماد لتلك الامور فلا محالة تكون افضلها فان عماد الشيء افضل
اجزائها فان به قوام غيره وثانيهما انه يعلم منه ان النجاة لا يتحقق بعد ترك الصلوة بخلاف الصوم

الصوم جنة من النار فان النجاة من النار موقوف على وجود الدين ووجود الدين موقوف على الصلوة
لتوقف وجود الشيء وقوامه على العماد فالنجاة من النار موقوف على الصلوة واما كون الصوم جنة من
النار فلا يوجب توقف النجاة منها عليه لعدم حصر الجنة بالصوم وما مدح به الزكوة هو انها قرين
الصلوة وتذهب بالذنوب والثاني منها يشتمل على مدح الصوم على ان لم يكن افضل منه فانه لا يدخل النار
من لا ذنب له فيبقى الاول منهما زائدا على مدح الصوم على ان وصفه بانها تذهب ازيد من وصف الصوم لان بعد
ذهاب الذنوب لا يبقى الم من آلام النار والبرزخ والمحشر بخلاف كونه جنة من النار فانه لا يبقى الا آلام النار فيحتمل
ان يكون له آلام اخر من آلام البرزخ وطول الموقف وغيرهما وما مدح به الحج وما هو ذكر في الآية وهو
ازيد من وصف الصوم بوجهين احدهما انه يفهم منه ان الحج على الناس لله وهذا الوصف يزيد على وصف
الصوم لان كون العبادة مخصوصة بكونها للمعبود من غير ملاحظة شيء آخر يوجب فضيلتها على غيره
عما يكون الاتيان به لاجل النجاة من النار والوصول الى الجنة او مثلهما وثانيهما ان الآية تدل على كفر
تارك الحج ولا شك ان هذا وصف يزيد على جميع الاوصاف والثاني انه يحتمل ان يكون معنى قول السائل
ان يكون مراده من قوله لم صار الصوم آخر ذلك اجمع انه لم يعقب هذه الاربعة به ولم صار الصوم ملحقا
بها ومعدودا معها مع انه امر سهل وتكليف خفيف بالنسبة الى الاربعة وغيرها فانه مجرد ترك الاكل ونحوه
بالنهار واستيفاؤها بالليل والزيادة عليها فكيف صار من جملة ما بني عليه الاسلام مع انه بحسب الظاهر
لا نسبة له الى الاربعة فان الصلوة تكليف شاق واشتغال للظاهر والباطن ونوع على وجه الكمال
على حضور قلب وتوجه تام الى حضرة الحق في جميع اجزاء الصلوة مع تكررها كل يوم مرارا معلومة وتوقفها
على تطهير الظاهر والباطن وعلى مقدمات كثيرة اخرى واشتمالها على احكام كثيرة وكون الزكوة مشتملة
على بذل المال الذي هو احب الاشياء عند اكثر الناس بعد النفس بل يسمح كثير من العقلاء ببذل الانفس
دونه وكون الحج موجبا للمشقة الشديدة وارتكاب المخاطر العظيمة وترك الاوطان والاهل بل بذل
فيه بذل الارواح ويحتاج الى صرف الاموال وعلى اشتماله على المشقة كلام ذي الجلال والى غير
ذلك وكون الولاية امرا قلبيا ليس حصوله وتحصيله الا بالاجتهاد ومع ذلك يشتمل على فرض الطاعة
والاقرار بها لصاحبها وهي لا تقصر عن العبودية وتطبيق السؤال على الجواب على هذا المعنى ظاهر فانه
اجاب بان الصوم ايضا عظيم الشأن والمنزلة شرعا فان النبي صلى الله عليه وآله قال فيه ما قال ومعلوم
ان نفي النار واجب ولا يحصل الا بعبادة عظيمة واجتهاد زائد وما حصل انه يحصل به للتكافؤ بالادا
في الحكم وان قصر عنها في الفضيلة **والجواب عن الاشكال الثاني** فعلى المعنى الاول للقول

السائل يمكن بوجوه الاول وهو الاظهر ان يكون المراد من الجواب ان الاشياء اذا كانت على قسمين قسم اذا
تركه المكلف لم يقبل توبته من تركه في شيء من افراده الآن بان يبر ويقضيه بعينه وقسم اذا تركه المكلف لا
يلزم قضاؤه في جميع افراده بل وجب القضاء في بعضها وكان غير القضاء مجزيا في بعض آخر فلا محالة يكون
القسم الاول افضل من الثاني والاربعة من القسم الاول والصوم من الثاني فان كل واحد من الاربعة لا بد من
قضائه والاتيان به بعينه ولا يجزي عنه الآن ان يتصدق ببدله لصدقة بخلاف الصوم فانه في عدة صور
يجزي الصدقة عنه كما تقرر في محله وعلى هذا فالواو في قوله ثم وجرت في ذلك الذنب بصدقة بمعنى او ويكون
معنى الكلام ان الصلوة والزكوة والحج والولاية ليس يقع شيء مكانها دون ادائها ابدا في شيء من
افرادها والصوم اذا فاتك او قصرت او سافرت فيه يكون التدارك على قسمين اما اديت مكانه ايام غيرها
فيكون من القضاء هذا في اكثر افراده او جزيت لذلك الذنب بصدقة ولا قضاء عليك هذا في بعض افراده
والحاصل ان الفرق بين الاربعة والصوم انها لا بد من قضائها وهو شرط في التوبة منها واما الصوم فانه
يجب قضاؤه وتارة لا يجب بل يجزي الصدقة عنه كما تقرر شرعا فاشار الى القسم الاول بقوله اديت مكانه
ايا ما غيرها والى الثاني بقوله وجزيت لذلك الذنب ولا قضاء عليك الثاني ان يكون المراد ان كلا من الولاية
والحج والصلوة والزكوة افعال مخصوصة اما مشابهة او جنانية او كالبدنية وان كان بعضها يترك ايضا في
الوقت ليس جزء لشيء منها بل اما شرط لها كما في الصلوة والحج او ليس شرطا ايضا كما في الولاية والزكوة
معتبر في الصلوة والحج ايضا على سبيل التوسعة بخلاف الصوم فانه ترك اشياء مخصوصة في وقت مخصوص
الا ترى انه لم يزل مقيدا به فاذا فات احدى الاربعة وخرج منها وجب الاتيان به بنفسه خارج الوقت
وهو معنى القضاء بخلاف الصوم فانه اذا اخل به تداركه مثله في وقت آخر لم يكن قضاء حقيقة حيث ان
الركن الاعظم فيه هو الوقت وهو قد انقضى بل هو عوض عما اخل به ويكون قوله ثم اديت مكانه ايا ما
غيرها اشارة الى ذلك وقوله ثم جزيت لذلك الذنب بصدقة اشارة الى ذلك وهكذا قوله اديت مكانه الخ لا يخلو عن ابعد
لذلك الوجه الثالث ان يكون المراد ان الصوم في الحقيقة هو احترام ايام هذا الشهر بترك المفطر
واذا فات الاحترام اياما اخر غيرها لم يكن قضاء حقيقة بل هو عوض عما اخل به قوله او كفارة لو عتق
ولا يمكن تدارك ذلك في شهر رمضان آخر ليحصل تدارك احترامه بخلاف الاربعة فان معنى القضاء منها حاصل
وهذا قريب من الاول واما على المعنى الثالث لقول السائل فيكون الاستشهاد بالحديث جوابا لقول السائل
وقولك ان فضل الاشياء الخ يكون كلاما مستقلا لبيان ما ذكره من ترتيب الفضيلة ولا يكون جوابا للسائل
هذا ويحتمل على المعنى الاول لقول السائل ان يكون الحديث لبيان فضيلة الصوم وان قال عند رسول الله صلى

[illegible]

عليه واله انه جنة من النار ولكن فضل الاشياء الخ والجواب عن الاشكال الثالث يعلم مما ذكر في الجواب
عن الثاني **حديث** روى في الكافي والتهذيب والاستبصار عن حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن
ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن التيمم فتلا هذه الآية والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما و
قال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال امسح على كفيك من حيث موضع القطع وقال
وما كان ربك نسيا **اقول** في هذا الحديث اجمال من وجوه الاول ان السؤال وقع عن التيمم
والسؤال عنه اما يكون عن الكيفية او الكمية او الوقت او العلة او المسوغ او ما يوجبه او ما ينقضه
او ما يبيحه او نحو ذلك والجواب لا يطابق شيئا من المذكورات والثاني انه ما وجه تلاوة الآيتين مع انه
لا يظهر لهما دلالة على الحكم المذكور الموافق لعمل الشيعة اصلا بل ربما ظهر منهما دلالة على خلاف ذلك
كما لا يخفى الثالث ان المعتبر عند الشيعة في القطع هو قطع الاربع وترك الابهام والكف فهذا الحد
للتيمم لا يجزي عندهم ولا عند غيرهم حتى يمكن حمل قوله من حيث موضع القطع على التقية والرابع
ان في الضماير المذكورة تشويشا من حيث ان اللازم قد يكون ضمير الغائب عائدا الى الامام عليه السلام
وضمير لفظة قال الاولى الى الله سبحانه والثانية الى الامام والثالثة الى الله تعالى وهذا غير مناسب
الكلام والخامس ان قوله وما كان ربك نسيا لا يظهر له مناسبة للحكم ولا للاستشهاد فما وجه ذكره
والجواب عن الاول فبان الجواب يتضمن بيان بعض الكيفية وهو مسح الكفين وحدهما بعض
منهما وذلك كاف ولعل الامام علم من السائل اختصاص سؤاله بذلك او اقتضى حال الاقتصار في الجواب
عليه كما في قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة وقوله سبحانه يسئلونك ماذا ينفقون وامثالهما وعن الثاني بوجهين
احدهما ان الغرض من ذكر الآيتين هو الرد على العامة حيث يقولون بوجوب استيعاب اليدين الى
المرفقين في التيمم بوجه الرد انه اراد انه لما قيد في آية الوضوء الايدي بقوله الى المرافق علم انه يطلق
على ما دون المرفق ايضا وانه لا بد من ارادة ما دون المرفق
من اطلاقها ابتداء ويدل عليه ان السرقة حيث انه اطلق فيها اليد اريد منه ما دون المرفق اجماعا فكانه قال
ان اية التيمم مطلقة كاية السرقة وليست كاية الوضوء تقييده فلم يقيد نحوها بما لا يدل عليه ليكن يقيد
في الوضوء لا بوجه تقييدها في التيمم بوجه ثانيهما ان الغرض من الآيتين التنبيه والاستشهاد على ورود
الايدي مطلقة اطلاقات متعددة كما في اية الوضوء والسرقة وغيرهما فما كان من اطلاقاتها مقيدا مخصوصا
كاية الوضوء لا يجوز العدول عنه وما لم يكن كذلك كاية السرقة واية التيمم فلا بد من استعلام بيانه من غيره
واما عن الثالث فبانه يمكن حمله على التقية في تعيين موضع القطع فانه مذهب بعض العامة في القطع

الاصابع

انه من مفصل الزند يحتمل ان يكون المقام مقتضيا للتغيير في هذا الحكم وان يكون مقتضيا للتغيير
في وجوب استيعاب البدل الى المرفق واما عن الرابع فبانه يجوز ان يكون الضماير كلها عائدة الى الامام
عا بيان ان يكون في الاول والثالث بمعنى تلا وتمثل او بحوهما على انه لا ضير في تغاير الضماير على ما هو الظاهر
كما في قوله تعالى فامنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه وعن الخامس بوجهين
احدهما ان مراده ان الله سبحانه قد يحب صيغة من الصيغ في التيمم ولم يبين بيانه ولم يترك شيئا بغير حكم
بلا حكم بغير دليل وثانيهما انه يظهر من تغيير الاية في اية الوضوء بالمرفق في كل موضع يكون الحكم متعلقا
بالبدل الى المرفق يجب التغيير بالمرافق فلو كان الامر كما يقوله العامة من وجوب المسح الى المرفق او ان يكون
الله سبحانه غير التغيير كما كان ذلك مستثنيا **معما باسم جلال** بر عكس بغيض نعم اد افواني
هر دو طرف عين بينا مش مراد از بغيض نعم لا است که عکس لا ال است مراد از عين چشم است که
از دو طرف ان دال واخر است که جیم و میم است بر ال افزوده شود جمال حاصل میشود وهو المطلوب
معما باسم شمس نام اندلبر جبیه خصنا قلب ما است ومینا سا مراد از ما قمر است مراد
از سا عدد ايام است که سی صد و شصت که بحساب ابجد شین و سین باشد چون نعیم قمر مینا شود سین درامد
شمس حاصل میشود هو المطلوب **معما باسم عثمان** تصحیف شود مکعب کر نقش کنی
بر فرق مکعب و نامش دانی مکعب عدد عینا است از عدد یک حاصل میشود از ضرب ابعاد در نفس
خود و ضرب ان تا بناد در حاصل ضرب ابعاد است مراد از مکعب و در مصرع اول هزار است بر او کرده
موافق عدد حروف است بجهت انکه دال چهار است و او شش و مکعب ده هزار است هیچ نکته ظاهر است
زیرا که دو موافق علامت هزار عین است مصحف غ است مراد از مکعب و در مصرع ثانی هشت
است که حاصل ده در ده و ده در ده و ده در چهار است بناء هشت ثمانا است هر گاه عین را بر ثمان بیفزای
عثمان حاصل میشود هو المطلوب **حديث** روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من خاف
ادلج ومن ادلج بلغ المنزل الدلج هو السير في الليل ومعنى الحديث بعينها سير الاول انه اراده ان من خاف
الله واليوم الاخر اجتهد في العبادة ايام شبابه وقوته وسوا شعره وقد كنى عن العمل في الشباب بالدلج
فانه يكفي عن الشيبة بالصبح ولذلك صدر قولهم عند الصباح يحمد القوم السرى ما ان عند الشيب
يحمد المرء ما عمله من الطاعات ايام شبابه وما احسن في ذلك قول السراج الوراق وقالت يا سراج علاك
شيب فدع لبياضه خلع العذار فقلت لها نهار بعد ليل فما يدعوك الا للنهار قالت
صدقت ما سمعنا باصبح من سراج في نهار الثالث انه طلب الاجر النجاة قوته حيث يكون الادلاج

معما

ایضاً

كناية عن الجد والتحمل للمشقة وعلى هذا يكون كلامه محمولا على العموم الثاني ان مراده من الادلاج العبادة
في الليل وصلوة الليل فان العبادة بمنزلة السير الى الله تعالى وخص بالليل يكون اداها والمعنى ان من خاف
من العقاب عبد الله في ظلمات الليل فان الخائف لا يزال ساهرا بالليل ويمكن ان يكون مراده ان المسافر اذا خاف
من اللصوص وقطاع الطريق سار في الليل لئلا يطلعوا عليه اذا سار بالليل بلغ المنزل فان قطع المراحل
بالليل اسهل كما قيل تا شب نروی روز بمنزل نرسی **قال الله سبحانه** واذا راوا تجارة او
لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين
فان قلت ما النكتة في تقديم التجارة على اللهو في صدر الاية وتقديم اللهو على التجارة في اخرها
التجارة امر مقصود يقبل الاهتمام في الجملة واما اللهو فامر حقير من زهد عنها بل لا اهتمام ومقام التشنيع
عليهم يقتضي الترقي من الاعلى الى الادنى فالمراد والله اعلم ان هؤلاء لا جدلهم في القيام بالوظائف الدينية
ولا لهم قدم راسخ في الاهتمام بالاوامر الالهية بل اذا لاح لهم امر دنيوي يرجون نفعه كالتجارة اعرضوا
اعمالهم فيه من عبادة الله سبحانه ولم يراقبوا مقامك فيهم وخرجوا اليها جاعلين اياها ملهوة من الكتب
مضبا عينهم بل اذا سنح لهم ما هو اقل نفعا من التجارة بكثير وهو اللهو ضربوا الاجله عن العبادة صفحا
وطووا عن ذكر الله كشحا وخرجوا اليه ولم يستحيوا منك فانت قائم تنظر اليهم فظهر بهذا ان المقام يقتضي
تقديم التجارة على اللهو في اول الاية واما تقديمه عليها في اخرها فلان المقام يقتضي الترقي من الادنى الى
الاعلى فان الغرض تنبيههم على ان ما عند الله سبحانه من الاجر الجزيل والثواب العظيم خير من هذا النفع الحقير
الذي حصل لكم من اللهو بل خير من ذلك النفع الاخر الذي اهمتم بشانه وجعلتموه نصب اعينكم
وظننتموه اعلى مطالبكم اعني نفع التجارة الذي يقبل الاهتمام في الجملة **من امثال العرب**
اهون من تبالة على الحجاج تبالة بفتح التاء المثناة من فوق وتخفيف الباء بلدة صغيرة من بلاد اليمن
وعملها اول عمل وليه الحجاج فلما قرب منها قال للدليل اين هي قال سترتها عنك هذه الاكمة فقال الحجاج
ما اهون عمل بلدة تسترها عني اكمة ورجع من مكانه فقالت العرب اهون من تبالة على الحجاج **في**
بعض الكتب انه جاء رجلان الى امير المؤمنين عليه السلام وكان مع احدهما خمسة ارغفة ومع الاخر
ثلثة فجلسا ياكلان فجاءهما ثالث فشاركهما فلما فرغوا دفع ثمانية دراهم فطلب صاحب الاكثر قسمتها انصافا
لصاحب الاقل قد انصفك فقال يا امير المؤمنين حقي اكثر من ذلك فاذا دعه الى الحق فقال اذا كان كل
اشد درهما واعط الباقي **اقول** والسبب في ذلك ان الارغفة كانت ثمانية والاشخاص ثلثة فاكل كل
منها ثلثة وهو رغيفان وثلثا رغيف فاكل صاحب الثلثة رغيفين وثلثي رغيف واكل الثالث من

ارغفة ثلثة عنيف فاكل صاحب الاكثر اثنتين دعنيفين وثلثي دعنيف فبقي دعنيفان وثلث فاكل الثالث
فالثالث بقي اكل دعنيفين و ثلثين وهو ثمانية اثلاث ثلث واحد من حصة الثلثة وسبعة اثلاث من حصة
الخمسة فيكون حق الاول من الدراهم ثمنه وهو درهم واحد وحق الثاني سبعة اثمانه وهو سبعة دراهم

من الوقايع التي جرت بين الحسن الصباح والوزير نظام الملك ان السلطان ملكشاه اخذ من
بعض التجار من حلب الى اصفهان فاكثر بعض اهل سوق العسكر يحمل خمسمائة رطل من الرخام الذي
حملان رجلين من العرب كان لاحدهما ستة جمال وللآخر اربعة وكان لكل منهما اي خمسمائة رطل
فوزعوا ذلك على جميع جمالهم العشرة ولما وصلوا الى اصفهان امر السلطان للرجلين بالف دينار
وقسمها الوزير نظام الملك بينهما فاعطى صاحب الستة ستمائة وصاحب الاربعة اربعمائة فاعترض
الحسن الصباح في حضرة السلطان وقال غلط فقال السلطان في غير مستحقه ومنعت المستحق
فقال فانك تغلط في هذه القسمة صاحب الجمال الستة لان حقه من الالف ثمانمائة دينار وحق صاحب
الاربعة مائتا دينار فرد ذلك بوجه معتقد مغلق فقال السلطان قل شيئا افهمه انا فقال الجمال عشرة
والاحمال الف وخمسمائة رطل فثلثة احمال الاجمال الستة هي تسعمائة رطل خمسمائة منها لصاحبها
واربعمائة للسلطان وخمسمائة منها حملت على الجمال الاربع وهي ستمائة رطل لصاحبها خمسمائة رطل و
للسلطان مائة رطل فحمل جمال الاربع خمس خمسمائة رطل فيستحق خمس الالف وهو مائتان وحمل صاحب
الستة اربعة اخماس الالف وهي ثمانمائة فيستحق اربعة اخماس **فائدة** اعلم ان الالف يسمى عند اهل الحروف
قطبها لانا نشبهها بالهيولى لان قبولها لشيء مادته وما لا يمكن وجوده بدونها بل يتوقف وجوده على
كونه مركبا منها ومن شيء آخر والالف كذلك بالنسبة الى الحروف فان كل واحد منها مركب منها ومن غيرها
ولا يمكن وجوده بدونها وذلك في مثل الباء والتاء والدال ظاهر واما في مثل الجيم والسين وغيرها
فلتوقف وجوده على الباء وتركيبه منها ومن غيرها ووجودها موقوف على الالف وانما نسميها بالقطب
فلانه قطب الشيء والالف وسط جميع الحروف اما بدون الواسطة كالقاف والكاف وامثالهما واما بواسطة
غيرها كالجيم والعين فان وسطهما الباء والالف وقد يطلق القطب على الالف الذي هو عدد لفظها اما انه
احد عشر **فائدة** اعلم ان لبعضهم طريقا مستحدثا في رسم الخط يكتبون بها بعض ما لا يريدون
ان يطلع عليه جميع الاشخاص وقد كتب بهذا الطريق شيخنا البهائي ره في الكشكول بعض الكلمات وطريقه
ان يرسم خطا عرضيا وعلى فوقه الرقوم الهندسية لكل حرف رقم بحسبه في العدد فعلامة آحادها الا
الى الخط العرضي وعلامة عشراتها ان يتصل اليه لا يتجاوز عنه واما الالف فله حرف واحد هو

ويكتب فيها وذا ويفرق بينه وبين الآحاد بقرينة المقام فيكتب جعفر هكذا ٣ ٨ ٧٣ وزيد بن خالد هكذا
٤١٧ [illegible] وعباس هكذا [illegible] **فائدة** اعلم ان النار عند العرب اربعة عشر
نارا ١ نار المزدلفة وهي نار كانوا يجعلونها في المزدلفة حتى يراها من دفع من عرفة واول من اوقدها
قصي بن كلاب ٢ نار الاستسقاء كانوا في الجاهلية اذا تتابعت عليهم السنوات جمعوا ما قدروا عليه من البقر وعلقوا
على اعناقها واذنابها العسر والسلع وصعدوا بها في جبل وعر واضرموا فيها النار وعجوا بالدعاء
وزعموا انهم يمطرون بذلك ٣ نار التحالف فانهم لا يعقدون حلفا الا عليها ويطرحون فيها الملح والكبريت
فاذا افاطت قالوا هذه النار قد تهددت ٤ نار الغدر كانوا اذا غدر الرجل بجاره اوقدوا له نارا ايام
ايام الحج ثم قالوا هذه غدرة فلان ٥ نار توقد للقادم من سفره سالما غانما ٦ نار الزائر و
المسافر وذلك انهم اذا لم يحبوا الزائر والمسافر ان يرجع اوقدوا نارا وقالوا ابعده الله واسحقه
٧ نار الحرب وتسمى نار الاهبة توقد على يفاع اعلاما لمن بعد عنهم ٨ نار الصيد يوقدونها فتغشى ابصار
٩ نار الاسد كانوا يوقدونها اذا خافوا الاسد اذا راها حدق اليها وتأملها ١٠ نار السليم يوقد للملدوغ
اذا سهر ١١ نار الكلب يوقدونها خلف الابناء ١٢ نار الفرعة كانوا اذا سبوا قبيلة وطلبوا منهم
كرهوا ان يتعرضوا النساء نهارا لئلا يفتضحن ١٣ نار الوسم التي يوسمون بها الابل ١٤ وهي
اعظم النيران ١٥ نار الحرتين وهي التي اطفاها الله **فوائد لطيفة** اذا اردت ان تعلم
مقدار سطر من العقبة بالبعيد وتسقط المراتب ثلثا ثلثا الى ان يبقى ثلث او اثنتان او واحدة و
ما بقي علامته في الابتداء وتزيد عليه مفروقا لفظ الالف بعدة الثلثات التي تبقى عليها ثم تقرأ المراتب
الثلث التي تبقى عليه كذلك وتزيد على مفروق بعدة الثلاثات التي تبقى عليه هكذا الى ان ينتهي
الى المراتب الثلث الاولى **مثاله** اردنا ان نقرأ هذا العدد ٩٨٧٦٥٤٣٢١٥٥ وهو الآحاد
العشرة منزلة مع الصفرين على يمينها فبعد اسقاط المراتب الثلث مثلثا بقي ٩٨ فزدنا على
ثمانية وتسعين لفظ الف ثلث مرات بعدة الثلاثات والمراتب الثلث التي تبقى عليها ٧٦٥ فزدنا
على سبعمائة وخمسة وستين لفظ الف مرتين والمراتب الثلث التي تبقى عليها ٤٣٢ فزدنا على
اربعمائة واثنين وثلثين لفظ الف مرة والمراتب الثلث الاولى مائة فالعدد المذكور ثمانية وتسعون الف
الف الف وسبعمائة وخمسة وستون الف الف واربعمائة واثنان وثلثون الف ومائة ٢ اذا اردت
جمع اعداد متوالية مبتدئة من الواحد فخذ الاخير وما يتلوه واضرب احدهما في نصف الآخر
وتزيد واحدا على العدد الاخير وتضرب نصف المجموع في العدد الاخير **مثاله** اردنا ان نجمع

الواحد الى العشرة ضربنا احد عشر فى خمسة او خمسة و نصفا فى العشرة او نزيد واحدا على العشرة و نضرب
و خمسة و نصفا فى العشرة فالحاصل هو خمسة و خمسون و هو المطلوب ٣ اذا اردنا جمع اعداد متوالية مبتدئة
من اى عدد شئت و نضرب مجموع الطرفين فيما زيد على تفاضلهما بواحد او بالعكس او نضرب نصف
مجموع الطرفين فى عدة تلك الاعداد مثاله فى جمع الثلثة الى اثنى عشر نضرب العشرة فى نصف خمسة عشر
او بالعكس و نضرب سبعة و نصفا فى العشرة ٤ اذا اردت جمع افراد متوالية من الواحد نزيد على
الفرد الاخير واحدا او نربع نصفه و بعبارة اخرى نربع الشطر الاعظم للفرد الاخير و هو عدد تلك الافراد
ففى جمعها الى احد عشر نربع الستة فعلم ان مجموع الافراد المتوالية المبتدئة من الواحد الى اى فرد يكون
مربعا جذره عدد تلك الافراد ٥ اذا اردت جمع الازواج المتوالية مبتدئة من الاثنين نضرب نصف
الزوج الاخير و هو عدتها فيما يزيد عليه بواحد ففى جمع الازواج من الاثنين الى العشرين نضرب العشرة
فى احد عشر ٦ اذا اردت جمع اعداد مبتدئة من الواحد على النسبة الضعف فانقص من ضعف اخيرها واحدا
مثلا اردنا ان نجمع من الواحد الى الثامن فضعفنا مائة و ثمانية و عشرين و نقصنا من الحاصل واحدا
بقى مائتان و خمسة و خمسون و هو المطلوب ٧ اذا اردت جمع مضروبات الاعداد المتوالية المبتدئة من
الواحد كل فى تاليه اعنى الواحد فى الاثنين و الاثنين فى الثلثة و الثلثة فى الاربعة و هكذا نجمع تلك
الاعداد و ننقص من الاخير واحدا و نضرب احدهما فى ثلث الاخر هو المطلوب ٨ اذا اردت جمع
مربعات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد بجمعها نزيد واحدا على ضعف الاخير ثم نضرب احدهما
فى ثلث الاخر فالحاصل هو المطلوب ٩ اذا اردت جمع مكعبات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد
نضرب مجموعها فى نفسه فالحاصل هو المطلوب ١٠ كل عدد ضرب فى عدد تارة و قسم عليه اخرى فنقص
الحاصل الخارج بثنى مربع ذلك العدد و بهذا يسهل طريق تحصيل المربع فى كثير من المواضع ١١
زوج الفرد فقط لا يكون مربعا و لا مكعبا و لا مال مال **فائدة** مشهور است که سى نفر در
کشتى بودند پانزده نفر از ایشان مسلمان بود و پانزده نفر از کفار بودند و انکشتى مشرف بر غرق
شد کشتى کوچکى همراه ایشان بود مجموع ایشان داخل ان شدند در میان مسلمانان حکیمى بود دانست
که این کشتى کوچک سنکین خواهد شد ناچار باید بعضى را بدریا انداخت پس او بیشتر داخل شد هرکه
از مسلمانان با کفار در جائى بنشست بطریقیکه هر که نه نفر بشمارند نهم را در دریا انداختند و
پانزده نفر کفار در دریا انداخته بشوند بعد از سنکینى کشتى کفت با بد نه نفر بشمرند و نهم را در دریا
انداخت پس مجموع کفار بدریا انداخته شدند طریق نشاندن را نظم کرده اند و ان اینست **قطعه**

زنرکان چهار و زهند و پنج دو رومى با یکعرب پنج سه روز و ستیره یکتا دو دولبل دو
یار دو سه زاغ و یکى چو سهیل دو منغ دو ماغ و یکى هیچ درود زنرنرشمردن بر نعتهم تو بعد
طریق نشاندن انسنکه اول چهار مسلمان نشانند بعد از ان پنج کافر بعد از ان دو مسلمان و بعد از ان یک
کافر بعد از ان سه مسلمان بعد از ان یک کافر بعد از ان یک مسلمان بعد از ان دو کافر بعد از ان دو مسلمان
بعد از ان سه کافر بعد از ان یک مسلمان بعد از ان دو کافر بعد از ان دو مسلمان بعد از ان یک کافر
و باین طریق که نشانده شود چون نه نه شمرده شوند نهم بدریا انداخته شود مجموع کفار زود
بدریا انداخته شوند **قال الله سبحانه** و یخرون للاذقان یبکون و یزیدهم خشوعا قال
فى الكشاف معنى الخرور للذقن السقوط على الوجه و انما ذكر الذقن و هو مجمع اللحيين لان الساجد
اول ما يلقى به الارض من وجهه الذقن انتهى و اعترض عليه بان اول ما يلقى الارض هو الجبهة و الانف لا الذقن
و اجاب عنه فى الكشف بانه اذا ابتدأ الخرور و بقارب الاشياء من وجهه الى الارض هو الذقن و ان كان
و هو ابتداء الوضع على الارض الاقرب هو الجبهة و الانف و يمكن ان نقول فى وجه ذكر الذقن انه اراد المبالغة
فى الخضوع فالمراد انهم يعفرون لحاهم على التراب فى الاذقان كناية عن هذا و ان يقال انه لما كان الذقن
ابعد شئ من الوجه الى الارض فى حال السجود كان القصد الى وصول الاذقان الى الارض ابلغ فى الخرور
من القصد الى وصول الجبهة اليها فكانه قال يخرون لاجل وصول الاذقان من وصول الجبهة و حاصله
انهم يبالغون فى الخرور و يلصقون بالارض ما يمكن ايصاله اليها من الوجه **فائدة** اعلم ان كلية
العوالم التى ضبطها اهل العرفان اربعة عوالم عالم الجبروت و عالم الملكوت و عالم الغيب و عالم
الشهادة اما عالم الجبروت فهو ما يعبر عنه عن الذات المقدسة و ينسب اليها و هو من جبر على كذا او
اجبره اذا اكرهه او من جبر الخلق جبارا اذا علته بحيث لا يتناهى الابدى لانه تعالى الزم الخلق و
اجبرهم بما حكم به و قضى او تعالى عن ادراك العقول فلم تبلغ غايته معنى **و اما** عالم الملكوت فهو
ما يعبر عن صفاته تعالى و ينقسم الى الملكوت الاعلى و هو ما لا يتعلق منها بالمخلوقات و هى الصفات الحقيقية
و الملكوت الادنى و هو ما يتعلق بها منها او هو من الصفات الاضافية فللحق تعالى على كل جبروت لا سبيل
على الكل و فى كل شئ ملكوت التصرف فى الكل فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ و اليه ترجعون و اما
و اما عالم الغيب فهو ما كان من المخلوقات غائبا عن احساسنا و عالم الشهادة ما كان منها محسوسا
لنا مثل ان مروان الحمار و هو اخر خلفاء بنى امية انما لقب بالحمار لان العرب انما يسمون من يسنه بالحمار
و من زمن سلطنة معوية الى سلطنته مائة سنة فلذلك قيل له مروان الحمار فالتركيب ايضا للاوضع **فائدة**

لغوية قد ذكر اللغويون في مبدأ اشتقاق اسم الوزارة وجوها منها انه ماخوذ من الوزر الذي هو الملجأ
ومنه قوله تعالى كلا لا وزر الى ربك يومئذ المستقر ومنها انه من الازر وهو الظهر لان الملك يتقوى
بوزيره ومنها انه من الوزر وهو العبء والثقل ومنه قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك ومنها انه من الوزر الذي
هو الاثم لشغلها في الوزارة من ارتكاب الماثم روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال انا ابن
الذبيحين والوجه فيه انه من ولد اسمعيل عليه السلام وهو احد الذبيحين واما الآخر فهو عبد المطلب لم
يكن له ولد الا الحرث فنذر انه ان ولد له عشرة ثم بلغوا النحر نحر احدهم لله عند الكعبة فلما تموا عشرة
اخبرهم بنذره فاطاعوه فكتب كل منهم اسمه في قدح فخرج على عبد الله فاخذ عبد المطلب الشفرة لينحره
فقامت قريش من انديتها وقالوا لا تفعل حتى تنظر فيه فانطلقوا به الى عرافة فقالت قربوا عشرة من الابل ثم
اضربوا عليه وعليها القداح فان خرجت على صاحبكم فزيدوا من الابل حتى يرضى ربكم فقربوا عشرة فخرج
على عبد الله ثم زادوا عشرة فخرجت على عبد الله فلم يزالوا يزيدون حتى صارت مائة فخرجت القداح
على الابل فنحرت شعر ابي تمام احاولت ارشادي فعقلي مرشدي ام استمت تاديبي فدهري
مؤدبي هما اظلما حالي ثمت اجليا ظلاميهما عن وجه امرد اشيب الضمير في هما راجع الى العقل والدهر
واراد بحاليه الفقر والغنى والصحة والمرض واليسر والعسر يجوز ان يكون اسناد الاظلام الى العقل لان
العيش لا يطيب لعاقل العلم وفطنته بكونه مشوبا بالفناء والزوال والى الدهر لكونه عدوا لكل فاضل
قوله اجليا الخ اي كشفا ظلاميهما وصار لكثرة التجارب ومقاساة الشدائد شيخا في سن الصبي متحملا
للبلايا غير متزلزل عنها ولا متحير فيها فائدة انما سميت الجمعة جمعة لان الله تعالى فرغ من خلق الاشياء فيه
فاجتمعت المخلوقات فيه وقيل سميت لاجتماع الناس فيه للصلوة وقيل اول من سماها جمعة الانصار وذلك
قبل قدوم النبي صلى الله عليه وآله الى المدينة قبل نزول سورة الجمعة فانهم اجتمعوا وقالوا ان لليهود
يوم يجتمعون فيه كل سبعة ايام هو السبت وللنصارى يوم مثل ذلك فلنجعل لنا يوما نجتمع فيه فنذكر الله
ونشكره فجعلوه يوم الجمعة وكانوا يسمون يوم الجمعة قبل ذلك يوم العروبة فاجتمعوا الى اسعد بن زرارة
فصلى بهم يومئذ فذكرهم فسموه يوم الجمعة وقيل اول من سماه جمعة كعب بن لؤي لاجتماع الناس فيه اليه
وهذا اول من قال الكلمة اما بعد قولهم هذا الامر ما بركت عليه الابل اي ما يقاسيه الا الذليل والاصل
في هذا المثل ان طريقة العرب انهم يردفون العبيد والاسير وما تجري مجراها ويركبونهم عجز البعير فائدة
لغوية في كتاب ادب الكاتب انه مما جاء مخففا والعامة تشدده الرباعية ولا يقال الرباعية وكذا الكراهية
والرفاهية ونقلتك ايها جنيه في معروف في الدخان والقدوم ومما جاء ساكنا والعامة يحركه

في اشتقاقه حلقة الباب وحلقة القوم ليس في كلام العرب حلقة بفتح اللام الا حلقة الشعر جمع حالق مثل
كفرة جمع كافر ومما جاء مفتوحا والعامة تكسره الكتان والعقار والدجاجة والدجاج في قبل جاز ومما جاء
مكسورا والعامة تفتحه هلبة والانفحة والضفدع ومما جاء مضموما والعامة تفتحه على وجه الملاءة
ويشا والجلد بفتح الدال الذي ابو قال الله تعالى ومن الجبال جدد بيض ومما جاء مفتوحا والعامة
تضمه الانملة بفتح الميم واحدة في الانامل والبعوض ومما جاء مضموما والعامة تكسره المصران جمع مصير
كالجرمان جمع جريب من كلمات العرب اذا اظهر البياض على السواد يريدون بالبياض اللبن
وبالسواد التمر ويعنون به اذا اتسع الخصب وكثر اللبن قل التمر في تلك السنة وبالعكس قال
رسول الله صلى الله عليه وآله بعثت الى الاسود والاحمر اي الى العرب والعجم لان الغالب على الوان العرب
الادمة والسمرة والغالب على الوان العجم البياض والحمرة والمراد بالعجم ما عدا العرب وقيل المراد بالاسود
والاحمر الجن والانس فالاسود كناية عن الجن لعدم ظهورهم والاحمر الانس فائدة السبعة التي تسمى الايام
التي في اخر البرد ايام العجوز ان عجوزا كاهنة في العرب كانت تخبر قومها ببرد يقع بهم لا يعتقدون على قولها
حتى جاء البرد واهلك زرعهم فقيل ايام العجوز وبرد العجوز وقال الزمخشري في كتاب ربيع الابرار انها سميت
بذلك لانها ايام العجز اي ايام آخر البرد وقيل انها سميت بذلك لان عجوزا طلبت من اولادها ان يزوجوها
فشرطوا عليها ان تبرز في المواضع ليال ثم يزوجوها وكانت لواقعة في تلك الايام ففعلت فماتت
البرد فسميت الايام بهذا الاسم قد لقب بعض الصحابة والتابعين بالقاب واشتهروا بها فمنهم غسيل
الملائكة وهو حنظلة بن ابي عامر الانصاري خرج يوم احد فاصيب فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان
صاحبكم قد غسلته الملائكة ومنهم قتيل الجن وهو سعد بن عبادة ومنهم ذو الشهادتين وهو خزيمة بن
ثابت الانصاري وهو شهد لرسول الله صلى الله عليه وآله في قضاء دين اليهودي ومنهم ذو العينين وهو
قتادة بن النعمان اصيبت عينه يوم احد فردها رسول الله صلى الله عليه وآله ومنهم ذو اليدين وهو عبد
بن عمرو الخزاعي كان يعمل بيديه معا ومنهم ذو الثدية كان رأس الخوارج كبيرهم وحدث الغلي يوم النهروان
كانت احدى يديه مخدجة كالثدي وعليها شعيرات ومنهم ذو الثفنات كان يلقب بذلك علي بن الحسين ع
ولعلي بن عبد الله بن عباس لما على اعضاء السجود منهما من شبه ثفنات البعير لكثرة السجود ومنهم ذو
السيفين وهو ابو الهيثم بن التيهان لتقلده بالحرب بسيفين ومنهم ذات النطاقين وهي اسماء بنت ابي بكر
لانها شقت نطاقها للسفرة ليلة خرج ابوها والنبي صلى الله عليه وآله مهاجرين الى المدينة ومنهم سيف الله
وهو علي بن ابي طالب عليه السلام وقد يستعمله العامة في خالد بن الوليد ومنهم مصابيح الدجى وهو عمران

لمصيبين ومنهم ذو العمامة هو ابو احيحة سعيد بن العاص كان اذا لبس عمامة لم يلبس قرشي عمامة منهم حتى ينزعها
فائدة اعلم ان لعل كلمة ترج ومنها لغات لعل وعل ولعن بالنون وعن ولان بفتح اللام وان ورعن
ورغن بالغين المعجمة ولعلت بزيادة التاء في اخر لعل وقال الصغاني لعل يكون حرف جر في لغة بني عقيل
كما يكون من حروف الجر في لغة بني هذيل **شعر ابي نواس** اقمنا بها يوما ويوما وثالثا ويوما
له يوم الترحل خامس قال ابن الاثير في المثل ان مراده من ذلك انهم اقاموا اربعة ايام ثم قال ويا عجبا اليس
بمثل هذا البيت السخيف وقال الصفدي ابو نواس اجل قدرا من ان يأتي بمثل هذه العبارة بغير معنى طائل
والظاهر ان مراده ان المقام كان سبعة ايام لانه قال بعد قوله ثالثا ويوما له اي اليوم الذي رحلنا فيه خامس
ولا شك ان اليوم الذي رحلوا انما يكون خامسا لليوم الذي بعد الثالث اذا اقاموا بعد الثالث اربعة ايام
ولو كان اربعة ايام لكان يوم الترحل ثامنا بعد الثالث **شعر غزلي** بلو رضي العاذل في حبه و
ادرشعبان الى رجب وتوضيح ذلك ان العرب كانت تسمي المحرم مؤتمرا وصفر ناجرا وربيع الاول خوانا
وربيع الاخر بصانا وجمادى الاولى الحنين وجمادى الاخرى الرنة ورجب الاصم وشعبان العاذل ورمضان ناتقا
وشوال عاذلا وذوالقعدة هواعا وذوالحجة بركا ومعنى الشعر واضح اي بلو رضي العاذل في حبه وبادر
بزاد شعبان اي العاذل في رجب اي اصم **فائدة** كان تلامذة افلاطون ثلث فرق وهم الاشراقيون
والرواقيون والمشاؤن فالاشراقيون هم الذين جردوا ارواحهم عن الكدورات النفسانية فاشرقت
عليهم لمعات انوار الحكمة من لوح النفس الافلاطونية من غير توسط العبارات وتخلل الاشارات و
الرواقيون هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيته يقتبسون الحكمة من عباراته واشاراته والمشاؤن
هم الذين يمشون في ركابه ويتلقفون منه فوائد الحكمة في تلك الحالة وكان ارسطو من هؤلاء وربما
يقول للمشائين الذين كانوا في ركاب ارسطو لا في ركاب افلاطون **في الحديث** خير الخيل
الادهم الارثم الاقرح المحجل طلق اليمين فان لم يكن ادهم فكميت على هذا الشية الادهم الاسود
والاقرح الذي في جبهته بياض يعد الدرهم والارثم ما في شفته العليا وانفه بياض من قوائم الفرس فان
كثر بعدان لا يجاوز الارساغ ولا يجاوز الركبتين والظلوف بضم الظاء المعجمة عدم التحجيل
معما باسم مسافر از قلب نام يار نكر شدم دل در فكر به هيچ بود ختم مراد از
نام آنكه چون قلب اسم مسا است هر كاه دل از فكر پرداخته شود يعني كاف از نفس برود فره هيما ند
و چون فرا مسا جمع شود مسافر حاصل ميشود **معما باسم هما** هر خوب با شاد كام
سپهر طلعت ماه است مثال ايشان نكارم مراد از ابساء غرني است كه لفظ هم باشد

دعا كرد در ميان هم باشد هما حاصل خواهد شد **معما باسم نور دين** انكه هستي خيال در كه
من بيچاره روز و شب محروم وطنش در ميان جامنست في درونه لا ركني معلوم مراد از في درو
دل يعني درون قلب است و قلب را اينجا مقصد بمعني مقعر است يعني ذي درون و في دروفه مقلوب نور است
لغز باسم كلنك شناس دو حرف از غرار دي كرد بر واز بقصد هر دو شان اهمال كردم يكي
را با برابر كشتني سر بكرا سر بر بدم لنك كردم چون پاي شانه سر را بيندازي يعني لفظ سر را هم
شانه ميماند پس بي سر ميشود و چون سر كلنك را كه كاف است بيندازي لفظ لنك باقي ميماند **حديث**
روى صدوق في معاني الاخبار باسناده عن عمرو بن عبيد عن ابيه قال كنت عند ابي الحسن عليه السلام حيث
دخل عليه داود الرقي فقال جعلت فداك ان الناس يقولون اذا مضى للحامل ستة اشهر فقد فرغ الله
خلقه فقال ابو الحسن عليه السلام دع ولو شق الصفا فقلت جعلت فداك واي شيء الصفا قال ما يخرج
مع الولد فان الله عز وجل يفعل ما يشاء قوله دع ولو شق الصفا رد على قول الناس حيث يقولون
ان الله فرغ من خلقه اذا مضى ستة اشهر فلا حاجة الى الدعاء في تمامية الولد وخروجه سويا فانه سبحانه
قد فرغ من خلقه فقال لم ليس كذلك بل يلزم الدعاء الى شق الصفا وخروج الولد منه الذي يكون في اخر
الحمل مقارنا للوضع **وروى** انه لما نزل قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا خرج النبي
صلى الله عليه وآله وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وتوضيح ذلك ان العرب اذا ذكرت نكرة ثم اعادتها نكرة
مثلها صارتا اثنتين كقولك اذا كسبت درهما فانفق درهما فالثاني غير الاول واذا اعادتها معرفة فهي هي
تقول كسبت درهما فانفقت الدرهم فالثاني عين الاول ولهذا قال الزجاج انه ذكر العسر مع الالف واللام
ثم ثنى ذكره فصار المعنى ان مع العسر يسرين ولبعضهم في هذا المعنى فلا تيأس اذا اعسرت يوما فقد ايسرت
في دهر طويل فلا تظنن بربك ظن سوء فان الله اولى بالجميل فان العسر يتبعه يسار وقول الله اصدق
كل قيل **فائدة** قد اشتهر في اسم اخي يوسف عليه السلام ابن يامين وهو كما صرح به في القاموس غلط بل
هو بنيامين كاسرائيل **روى في الكافي** عن ابي عبد الله عليه السلام قال خالطوا الناس فانه ان لم
ينفعكم حب علي وفاطمة في السر لم ينفعكم في العلانية المراد بالناس اهل السنة واطلاق الناس عليهم في الاخبار
كثير ويمكن توجيه الحديث بوجهين احدهما ان يكون المعنى خالطوا اهل السنة ولا تعتزلوا عنهم فهو كم
الاعز الحبيب على علي وفاطمة عليهما السلام ويغادر وكم ولا تظهروا حبهما فان حبكم ان كان بحيث لم ينفعكم في
السر مع كون الحب مستترا مع مخالطة الناس بل العكس زواله بسبب المخالطة لم ينفعكم مثل هذا الحب في
العلانية ابقاء اي لو كان علانية ايضا بل يجب ان يكون الحب بحيث لا يزول بسبب سرا او علانية فلا تعتزلوا الناس ولا تتركوا

عن الفهم لاجل جهتها وعلى هذا فيكون الظرف متعلقا بالحب ويحتمل ان يكون معنى تفع جهتها في السر
والطاعة فان من احب احدا اطاعه واتبع امره وهذه معنى ... ويكون المراد انكم تدعون محبتنا اهل البيت
في الظاهر وهو لا ينفعكم حتى تنفعوا بحبنا في السر باتباعنا والانداد في مخالطة الناس وتحمل الاذى
عنهم في الله عز وجل **روى عن امير المؤمنين عليه السلام** انه قال اخبر تقله قوله اخبر من الخبر
وهو الخبرة بالكسر والاختبار التجربة والامتحان وتقله من قلى يقلي من القلى وهو البغض والهاء للسكت
والمعنى ان الخبر تبغض فان مع التجربة يظهر ما يكره غالبا وقريب منه ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله
عليه السلام قال خالط الناس تخبرهم ومتى تخبرهم تقلهم ونقل عن مامون الخليفة انه قال لولا ان عليا عليه السلام
قال اخبر تقله لقلنا انا اقله تخبر والوجه فيه ان الحب يعمي عن رؤية المساوي فالاختبار لا يحصل الا من القلى
والى هذا يشير كلام الشاعر وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا **روى**
في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من يتفقد يفقد ومن لا يعد الصبر لنوائب
الدهر يعجز ومن قرض الناس قرضوه ومن تركهم لم يتركوه قيل فاصنع ما ذا يا رسول الله قال اقرضهم من عرضك
ليوم فقرك قوله من يتفقد يفقد يعني من يتفقد احوال الناس ويتعرفها يفقد الصديق فانه لا يجد
ما يرضيه لان الخير في الناس قليل وقوله اقرضهم من عرضك ليوم فقرك اي اقرضهم من عيبك في عرضك
يعني من عابك وذمك فلا تجازه واجعله قرضا في ذمته لتستوفيه منه يوم حاجتك في القيمة
روى في الكافي باسناده عن امير المؤمنين عليه السلام انه يقول اياكم والكذب فان كل راج طالب
وكل خائف هارب **وفيه اشكال** وبيانه ما معنى تعليل الحذر عن الكذب بقوله فان كل راج طالب
الخ ويمكن توجيهه بوجهين احدهما انه ع اراد ان لا تكذبوا في ادعائكم الرجاء والخوف من الله تعالى و
ذلك لان كل راج طالب لما يرجوا ساع في اسبابه وانتم لستم كذلك وكل خائف هارب مما يخاف منه مجتنب عما
يقربه منه وانتم لستم كذلك وثانيهما انه ع ... الكذب على الله وعلى رسوله ص وعلى غيرهما ... الى
مع ترك العمل به والرغبة في الصدق ... الكذب ينافي الايمان وذلك لان الكاذب لم يطلب الثواب ... بطلب
الثواب فهو ليس براج بحكم المقدمة الاولى ولم يهرب من العقاب فهو ليس بخائف بحكم المقدمة الثانية
ومن انتفى عنه الخوف والرجاء فهو ليس بمؤمن كما هو المقرر عند اهل الايمان ودلت عليه الروايات
سؤال ان قيل ايمكن رجلان يكون كل واحد منهما خال الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج
كل واحد من رجلين بنت الاخر فرزق كل واحد منهما ابنا فالابنان كل منهما خال الاخر **س** ان قيل ايمكن
رجلان يكون كل واحد منهما ابن خال الاخر **ج** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين باخت

الاخر

حديث

حديث

حديث الكذب

الاخر فتولد لكل واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما ابن خال الاخر **سؤال** ان قيل ايمكن رجلان
ان يكون كل منهما عم الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين بام الاخر
فولدت كل واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما عم الاخر **سؤال** ان قيل ايمكن ان يكون رجلان كل واحد
منهما عم ام الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من الرجلين بنت ابن الاخر فولدت كل
واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما عم ام الاخر **سؤال** ان قيل ايمكن رجلان يكون كل واحد منهما
خال اب الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما خال
اب الاخر **حديث مشكل** سأل راس الجالوت عن مولانا الرضا عليه السلام بان قال اخبرني ... الكفران
وما الايمان ... الكفران وما الجنة والنيران وما الشيطانان اللذان كلاهما المرجان واللؤلؤ
كلام الرحمن بما قلت حيث قال في سورة الرحمن الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان
فلما سمع الرضا عليه السلام كلامه لم يحر جوابا ونكت باصبعه الارض وطرف طرفه فلما راى راس الجالوت
سكوته عليه السلام حمله على عجزه وسجيته نفسه بسؤال آخر فقال يا ربيب المسلمين ما الواحد المتكثر
والمتكثر المتوحد والموجد الموجود والجامد الناطق والناطق الجامد فلما سمع الرضا عليه السلام كلامه
... ثم قال اي شيء تقول يا ابن ... نحن صرنا نحن نحن هذا
جوابه موجز **واما الجواب المفصل** فهو ان كنت الناس والحمد لله الباري ان الكفران
كفران كفر بالله وكفر بالشيطان وهما الشيطانان المقبول لا المردود وان احدهما الجنة والاخرى النار
وهما اللذان المتفقان المختلفان وهما المرجان ويعضه الرحمن حيث قال مرج البحرين يلتقيان
بينهما برزخ لا يبغيان فباي آلاء ربكما تكذبان قولنا من كان من شيع الانسان ومما قلنا ظهر جواب
باقي سؤالك والحمد لله الرحمن والصلوة على رسوله المبعوث الى الانس والجان ولعنه على الشيطان
فلما سمع راس الجالوت كلامه ... شهق شهقة وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول
الله وانك ولي الله ووصي رسوله ومعدن علمه حقا حقا **اقول** راس الجالوت اكبر علماء اليهود
كما ان جاثليق اكبر علماء النصارى ... بيان ان مراده الاصلي السؤال عن تفسير هذه الامور بل هو
مقصود بالتبع ومقصوده الاصلي السؤال عن وجه اجتماع هذه الامور مع حصول التكاذب بينها وساير
في السؤال ... استشهد بكلام الرحمن ... ثم قال في سورة الرحمن التي هي جميع تعداد
النعم في الاخرة والاولى بعد ذكر نعمة تعليم القرآن خلق الانسان علمه البيان فذلك يقتضي ان يكون
خلق الانسان اعظم النعم وكذلك تعليمه البيان وهو النطق الفصيح المعرب عما في الضمير في ذلك بعينه

الجميع

الجنة في العقابية الافعال والاعمال الذميمة بل نعليم البيان لخلق الانسان يقتضى خلق القضية في الانسان فما كان القضية بخلق الله تعم واظهاره باللسان والبيان كان بخلقه وتعليمه تعم فذلك يستلزم ان يكون كل ما يحصل من القضية والبيان من الله تعم ومع ذلك عدد لك من النعماء المرجوة على هذا فلا معنى للكفر والايمان وكذا لا معنى للجنة والنيران وما معنى الكفران وما معنى الشيطانين المرجوين وكيف يجتمع مرجويتهما **هذا اخر ما وجد في** النسخة الشريفة ولم يتم ببيان احدهما بعد سؤال الجالوت وعدم تمامه اما لحدوث عايقة لمولفه طاب ثراه اولفقد بعض الاوراق من النسخة اي نسخة الاصل او لعدوفا عمره الشريف بالتمام والله عالم بالتحقيق

الامور

ومن ملحقات هذه النسخة الشريفة احتجاج مولانا الرضا عليه السلام مع رأس الجالوت

اعلم علما اليقين اعلم ان هذا الكتاب المستطاب الذي فاق على اقرانه وارتفع عن التعريف واستغنى عن التوصيف من كان فوق محل الشمس منزلة فليس يرفعه شيء ولا يضعه اشتمل على جملة وافية من مشكل العلوم وجملة كافية من معضلات الفنون فكم فيه من الفوائد الفرائد الى ان عد العوائد من نكت العلوم ومخبئات الرموز فلعمري ان ما فيه من الزواهر النواضر بلغ الاسماع ويفر للنواظر من بين ترائبه في كل مسئلة كالبدر بين الانجم الزهر بل نوره غلب الشمس بضوئها فليس مع نوره شمس ولا انجم وكيف لا وهو مصنف صنف العلوم ومدرسها والمقدم في مجامعها ومدارسها علامة زمانه والمجتهد على الاطلاق اعلى الله مقامه ورفع درجاته لكن لما لم يخرج من المسودة تاما وبقي بعض صفحاته على البياض ولم يكمل شرح حكاية مولانا الرضا صلوات الله وسلامه عليه مع راس الجالوت شمر لاتمامه والسعي بتمامه حافده العالم العامل الفاضل الكامل سند الفقهاء ومسند العلماء شيخنا المؤيد ومولانا المسدد الحاج ملا محمد طيب الله ثراه فاكمل بعض الحديث والحق به شرح خطبة الائمة وهادي الامة امير المؤمنين عليه وعلى اولاده صلوات الله الملك الخبير في جوامع التوحيد ليكون بمنزلة الختام للكتاب ليكون ختامه مسكا ففي ذلك فليتنافس المتنافسون ولمثله فليعمل العاملون نشرحه حسب مقتضى الحال والحمد لله العلي المتعال وهو حسبي

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا الجزء تضلع ببيانه افاض الله عليه شآبيب غفرانه ولعمري لقد اجاد فيما افاده وكان لك

يجيل الله به عباده فكم من سر مكنوم كشف لثامه فستر به قلب كل طالب وكم من جنين مخزون فتح ختامه فقر به عين كل شارب الاثر ذلك مضى وما اتم معنى حكاية الرضا لكنه شمل التوفيق سبط الذي البحر العميق الذي عقمت النساء ان يأتين بمثله وما اظلت السماء على نظيره من قبله البحر المواج اذا تكلم والسراج الوهاج اذا اظلم الجهل وادلهم الطود الباذخ والسماء الشامخ ملك العلام وعلم الاعلام ظهير الملة والدين ومبين قوانين الشرع المبين المولى الامجد والامام الاوحد الحاج ملا محمد ابده الله تعم حلل النور وسقاه من عين السلسبيل والكافور حتى افاد واجاد وبين المراد واظهر الكنوز من مطاوي هذا الحديث المرموز على الطالبين بطيب انفاسه كشف القناع عن وجوه اغراسه فكان الجدير ان يجعل ذلك تتميما لهذا الكتاب لئلا يفرع الطالب في حله كل باب والله الموفق للصواب

قال نور الله مرقده

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله الطاهرين **وبعد** يقول الراجي رحمة ربه الغني محمد بن احمد محمد مهدي النراقي ان بعض الفضلاء الاصدقاء سألني عن بيان معنى هذا الحديث الشريف الذي هو شبه المرموز سؤالا وجوابا فاجبته مع تشتت البال واختلال الاحوال اذ لم يسع رده **قال** حفظه الله ايها العالم الرباني والمعارف الصمداني والكاشف عن اسرار كلمات المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين المأمول من الطاف جنابكم ان تمنوا علينا ببيان معنى هذا الحديث الشريف في شرحه وتبيينه على وجه التفصيل **وهذه عبارته** سأل راس الجالوت عن مولانا الرضا عليه السلام فقال يا مولاي ما الكفر وما الايمان وما الكفران وما الشيطانان اللذان كلاهما رجوان وقد نطق كلام الرحمن بما قلت في سورة الرحمن حيث قال الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان فلما سمع الرضا عليه السلام كلامه لم يحر جوابا ونكت باصبعه الارض واطرق مليا فلما راى راس الجالوت سكوته عليه السلام حمله على عجزه وسنحت بنفسه السؤال الاخر **فقال** يا بن المسلمين ما الواحد المنكرة والمنكرة الموحد الموحد الموحد الجاري المتجدد الناقض الزائد **فلما سمع الرضا** عليه السلام ورأى تطويل لم قال يا بن اسرائيل اي شيء تقول وممن تقول ولمن تقول يعني اشتبه صرنا نحن يعني بهذا جواب موجز **واما الجواب** المفصل فقول ان كنت الداري والحمد لله الباري ان الكفر كفران كفر بالله وكفر بالشيطان وهما الشيطانان المتفقان المختلفان وهما المرجوان ومضى به القرآن حيث قال مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فباي الاء ربكما تكذبان ويعلم قولنا من كان من سنخ الانسان وبما قلنا يظهر جواب

بانه في سؤال الاول والحمد لله الرحمن والصلوة على رسوله المبعوث الى الانس والجان ولعنة الله على الشيطان
فلما سمع راس الجالوت كلامه عم ضرب بيده وشهق شهقة وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وانك ولي الله ووصي رسوله ومعلمه عليه حقا حقا **اقول** راس الجالوت هو اكبر علماء اليهود كان
العنقبس والجاثليق والبطرنوق رؤساء علماء النصارى واليهود من هاد الرجل اذا تاب ورجع قيل انما لزمهم
هذا الاسم لقول موسى انا هدنا اليك اي رجعنا وتضرعنا واليهود ادعوا ان الشريعة لا يكون الا
واحدة وهي ابتدائية بموسى وتمت به فلم يكن قبله شريعة لاحد لا عقلية ولا احكام مصلحية كما لم يكن قبل
التورية كتاب فانما هو صحف ومواعظ ولا يكون بعده شريعة اخرى لان النسخ في الاحكام بدا وهو ممتنع
على الله وقد حكى الله عنهم نفي البدا بقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم وقال السؤال
لراس الجالوت مبنية على مذهب الجبر والاضطرار في افعال الانسان وغرضه الايراد على اصحاب الشرايع والاديان
في تمييزهم بين الكفر والايمان في استحقاق الجنة والنار والاجر والعقاب لا استعداد لهما على طريق المحاجة بالاية
الشريفة **قوله** ما الكفر وما الايمان وما الشيطانان اللذان كلاهما المرجوان الاستفهام [illegible]
للايراد على التفرقة بين الكفر والايمان في المواخذة والعقاب والاجر والثواب على رايه الفاسد من مجبورية كل
احد على ما عليه من الكفر والايمان فلا يكونان يستلزمان العقاب لا استعداد من جهة الكفر والايمان لعدم الاختيار
لاستحقاقهما بالاية حيث لم يقع على من الحكماء يستدل عليه بها ولا يوافق سائر سؤالاته واجوبة الامام ع عنها
الظاهرة في كون المقصود منها واحدا كما سنبينه على ان الكفران يحتمل ان يكون عطفا تفسيريا للكفر والايمان
فكان المراد بهما الكفر بالرحمن والكفر بالشيطان والتعبير عنهما ثانيا للاشارة الى ما عبر عنهما بالكفر في القرآن
كما سنبينه على ان يكون المراد منهما الكفر بالمعنى المتداول بين الخطر او بين المذهبين حيث يسمي كل منهما
معتقد الاخر كفرا وان اختص احدهما بهذا الاسم في نفسه ويحتمل ان يكون المراد كفران النعمة اي مطلق كفرانها
الموجب للمواخذة على اعتقاد المسلمين والمراد بالشيطان شيطانا الجن والنفس الامارة اللذين يستندان
الكفر والعناد الى اغوائهما وتسويلهما في القلب فذكرهما في توصيفهما بالشيطنة الموجبة للطعن واللعن
عليهما منه مع تسبيب الشرور الى اغوائهما و**قوله** اللذان كلاهما المرجوان اشارة الى ايراد اخر على
عليهما والاستعاذة منهما وهو ان هذين السببين للكفر اللذين يرجعان الشيطانين هما من النعم
المرجوة التي من الله بها على عباده في سورة الرحمن في قوله خلق الانسان علمه البيان حيث ان الاية في
مقام الامتنان ودلت على مجبولية الكفر والايمان فيكون سببهما مرجوا ووجه الدلالة ان سبب كل
منهما في الانسان امران فطرة اقتضائية مستعدة له وفعل يعجبه خروج ما في قوته واستعداده

الخارج وكلاهما اضطراري من فعل الله سبحانه دل على الاول قوله تعالى خلق الانسان اي جعلنا هو بعد
مخصوص ومصب لديه وعلى الثاني قوله تعالى علمه البيان اي علمه ما في فطرته المجبولة عليها من الكفر والايمان و
جعله ظاهرا ومبينا قضاء ما طلبا به فالاغواء الذي ينسب الى النفس الامارة وهو من الفطرة الاصلية و
الجبلية الخلقية وما ينسب الى الشيطان من الوسوسة والاضلال فهو من تعليم الله سبحانه **قوله** ما اسمي
ارضنا عليه السلم الى قوله عليه السلم بجر من باب الافعال الاجوف الواوي من المحاورة بمعنى المجاوبة لما يبهت
مراجعة كلام المحاور ومنه القول لعرد الكلام بين متحاورين اذا رد كل منهما على صاحبه ونكت من ينكت
بضم الكاف يتفكر ويحدث نفسه ونكت الارض بالقضيب هو ان يخطها خطا ويؤثر فيها كالمفكر المهموم
واطرق اي ارخى عينيه ينظر الى الارض وفي الصحاح عن يعقوب اطرق الرجل اذا سكت فلم يتكلم واطرق ايضا اي
طويلا او سكوته عليه السلم اما لاظهار التفكر والتفحص عما ورد من استشكاله عليه [illegible]
حتى دين اليهود الذي هو منهم ومن تفسيره الاية الشريفة بخلاف ما اراد الله وتطبيقها على رايه الفاسد
باب المناكرة عن سؤال الجاهل وحمل سؤاله على ما لا يليق ان يقصد مثله عن سائل عاقل او من باب المداراة و
تمكينه على اظهار جميع ما اختلج في طبعه من الشبهات حتى كان اصغى منه عند الجواب ادفع في استفادة الحق
او لانه عليه السلم يعلم بالامامة او من حال اليهودي انه يسئل عنه سؤالا اخر واراد ان يجيب عنهما بجواب
واحد اظهارا لعلو فضله وتعريضا على امتحان بعلمه ليكونا ثم في اسكاته وافحامه كان كالاعجاز له
ولتوقير الحكمة كما روي عن مولانا وسيدنا امير المؤمنين عليه السلم انه سئل عن مسئلة فدخل في الحجرة ثم خرج
بعد ساعة فقيل له في ذلك فقال توقير الحكمة **قوله** فلما راى راس الجالوت سكوته الخ حمل على عجزه
بقصر لسؤال الآخر الى الخ الا انه وقد عمي في حلقه فهو عقبي على [illegible] في هذا الكلام ايضا اشارة الى
اليهودي [illegible] الاستفهام بمجرد المحاجة لا لاستفادة الحق **قوله** فقال لعابد من المسلمين ما الواحد المنكر
والمنكر المتوحد والموجد الموجد الجاري المجهول الناقص الزائد ذلك الاستفهام مبنية ايضا على
على التمييز بين الكفر والايمان باستحقاق الثواب والعقاب في الجزاء كما يشير اليه كلام الامام ع في آخر
الجواب بقوله عم وبما قلنا يظهر جواب باقي سؤ الاول فانه ظاهر في كونه مدعاه في سؤال الامر واحد او
انهما اوردهما ثانيا باشتبه الحاله وانه اعتراضا على مذهب الحق باستلزامه الحكم بالمنافاة من جهة نظر
نظر الى كونهما واحدا بزعمه في الاضطراب عدم القدرة على خلافه فلا يتبس به فكيف يحكم بكونهما
باعتبار الخلقة الا الاجزاء والى كونهما متكثرا باعتبار اصل الجنة فلا يتحدان فيها بالنسبة الى كل انسان
بحكم بتوحدهما في اصل الجنة والقدرة عليهما والى كون كل منهما موجدا بالفتح لغير نفسه وهو الله

وكيف

يكون موجداً له ومحتاجاً اليه والى كونه محتاجاً اليه بالفطرة والمشية السابقة الالهية يكون واقفاً ومتحيراً
متوقف على احيائه العبد وطاعته والى كونه انا نفس هو على ما خلق عليه من القصور فكيف يمكن الزيادة
والتكميل **قوله** فلما سمع الرضا عليه السلام الى قوله ع هذا جواب موجز تسويل النفس تزيينها وبينا
اصله بين والالف حصل من اشباع الفتحة بقي بينا وبينما بزيادة كلمة ما والمعنى واحد نقول بينا نحن
نرقبه اتانا نقيده ببين او قات مبيتنا اياه وفي النهاية بينا وبينما ظرفان بمعنى المفاجاة مضافاً الى جملة
يحتاجان الى جواب يتم به المعنى وهذا الجواب الموجز حاصله الضامر بالجهل فان الغرض الاصلي للراس
الجالوت من المخاصمة مع الامام ع بالاحتجاج على مطلبه الفاسد بالاية الشريفة فانبه عليه على
طريق الحكم معنى الاية توجيه لطيف سطر بوجه حسن وهو ان تفهم الغايب عن محضر الخطاب معنى الخطاب
المتوجه الى غيره باحد الطرق الثلثة اما بكونه نزل على نبي الخطاب المطلعين على القرائن المنفصلة كالشواهد
الحالية والاشارات الحضورية والتنبيهات الشفاهية بنشوه في زمرهم واستماعه ما لديهم واستخباره
عنهم واستبنائه لاسرارهم او باستفادة من لفظ الخطاب بالطريق المقرر في العرف واللغة او باستعلام
من احد المخاطبين بلا واسطة معتبرة ونبه الامام ع على نفي الثلثة بالتنبيه اليه فتنبيه ولاً بانه ليس ممن ماذا
يعينها على انه غير منتسب الى من خوطب به بل غير شاعر بانه غير معروف ومطمئن فضلاً عن ذلك لانه
الجليلة فليس من اهل بيت الوحي ومرتبة علم القرآن حتى كان مطلعاً على معانيه واسرار تنزيله وتاويله
وارشاده ع ثانياً بقوله ثانياً اي شيء تقول الى ان لفظ الاية ليس نصاً ولا ظاهراً بمقتضى القوانين الو
فيما حمله عليه فلا تشبه كلامه كلام اهل المحاورات والمجادلات ولا هو سنخ الكلام بل هو من باب التجنوه
التشهي ووجهه ان خلق الانسان لابد ان يكون مخلوقاً على الاضطرار في افعاله وتعليم البيان لابد له
على تعليم كل احد فعل ما اعتقده من الكفر والايمان والتراهو بشيء من الدلالات المعتبرة بل معنى الظاهر المطابق
للمتفاهم منه عرفاً ولغة والمطابق للمحكمات الاخر منها الاية التي استشهد بها الامام ع انه تع خلق
الانسان على وجه يقبل التعليم وعلمه ما يفصل ويبين كل شيء فانه خلق الانسان وسوى نفسه والهمها
فجورها وتقويها وهداه النجدين سبيل الخير وسبيل الشر فمن يحيى حي عن بينة ومن هلك هلك عن بينة
وهما من اجل نعما الله سبحانه للانسان لا يستلزم جبراً ولا اكراهاً اذ ارشاد السبيل واراءة طريق الخير
والشر ليس معنى الالزام والاكراه عليه ويمكن ان يكون المراد بالبيان العقايد الايمانية الحقة او فائدتها
من العقول الدينية وتعليمها اعطاء اسبابها حصولها من نصب الدلايل الربوبية وايجاد المشاعر الادراكية
بان ركب في عقولهم نابه يتوصلون الى الاقرار بالعقايد الايمانية وهو الفطرة التي فطر الناس عليها و

من عليهم بها من صمي وبكم فهديتها وعليها سيترتب اختياره من الثواب والعقاب واتباع
ويشير الى هذا قوله سبحانه واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين يعني شرحنا القوم من
اصلاب معادنها الاصلية ومبانيها العقلانية ونصبنا لهم دلائل الربوبية واعطاهم القوى الادراكية
والمشاعر العقلية الداعية الى الاقرار بها وخاطبناهم بها اذ هم يشهدون ويسمعون بها الخطاب الست
بربكم كما يسمعون الخطاب في الدنيا بالقوى البدنية وقالوا بالسنة تلك القوى بلى انت ربنا وهذا الاشهاد
من جهة كراهة ان يقول الجاحدون يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين ودلت الاية على اقرار الجميع باقتضا
فطرتهم الاصلية بالربوبية وعلى امكان توجيهها عنها بالغفلة ونبه ثانياً بقوله ع ومن يقول على كون
ما فهمه من الاية منقولاً عن الله المنزل للقرآن ولا عن خليفة المنزل عليه ولا عن اوصيائه وامنائه بل خلافه ثابت منهم
ثم اشار بقوله ع ولمن تقول بانك مع فضولك وسوء فهمك وعدم استنادك فيه الى سند تحتاج الى علم
مع ما لك من معرفة معنى القرآن بجميع طرقها فانا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله المخاطب به اولاً
ومن اهل بيت النبوة والرسالة وخليفته بالحق ومخزن علمه ومستودع سره ونحن اهل القرآن واهل
المعرفة بتفسيره وتأويله وظاهره وباطنه بما عهد فضل الله لنا على جدنا واعطانا علومه في المهد
وكهلاً وكفلنا الكون الى الكرمان ثم اكد ذلك بقوله يعني انا استحرنا نحن على طريق الا
الانكار بحذف الاداة تنبيهاً على سره بان علمهم ليس بكسب يعني هل صرنا نحن مثلك في ان
نحن منزه من الصفات الكاملة والعلوم الفاضلة الموجودة فينا المشهورة الغنية عن البيان المستغنية
عن البيان في زمان نصير وتعلم مثلك بما لك من الكمال التي كالاكل بل انا اكتسبناها بعقلي
عن ابيه ونحن على ما نحن فيه من عهد تولدنا بل نحن قبل خلق الارواح في الابدان وكان جدنا صلى الله عليه وآله
نبيا وآدم بين الماء والطين ونحن ابوان المحدثون عليه السابقون ونحن المقربون حملة القرآن
واهل الذكر واولوا الامر فليس لك ان تقول نطقوا بذلك الكلام الرحمن مع انك لم تفهم معناه وعبر عن نفسه
الشريفة بلفظ الجمع تنبيهاً على ان تلك الرتبة الكاملة الاولية والولاية الكلية السابقة مشتركة بينه وبين
آبائه العظام ويمكن تنوع احد من اصل فارد **قوله عليه السلام** واما الجواب المفصل فقوله ان كنت
الداري والحمد لله الى ان تيار الى قوله وهما المرجوان لما اتم ع الهوى في الجواب الموجز بعد عمرو دوائر ابدله مبلاه
هذا ثانياً في الحديث المفصل في حقيقة الامر في معنى الاية وطلب اصل المسئلة وحيث ان من شرط
ثابت الحق في قلب السامع الهوى للديانة وترك المجاجة شرط عليه ان يكون من اهل الديانة والفهم بدا

بحمد الله الباري لكونا ولكلامه رداً على شبهة السائل لان كلمة التحية المعروفة في الالسنة والاستماع كذا
على استحقاقه تم للحمد كله وتوصيفه بالباري مشعر بالعلية تشهد بان فعله تعالى خصوص خلقة الاشياء كلها
منه خلق الانسان محمود صحيح محض فلا يصدر منه الشر ولا يظلم ولا يجوز في الجزاء فقوله كونه شراً كما وقع
للسائل في خلقة الكفر خطأه الفكر الغامر وان كان كذلك في الفكر القاصر كما قال العارف الشيرازي
پير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد **قوله** الكفر كفران جواب عن سؤال
عن كفرين وهما المشار اليهما بقوله تعم والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت **وقوله** من يكفر بالطاغوت
وفي توصيفهما في الجواب بوصف واحدة تنبيه على عدم استلزام مواضعة نوعين مختلفين في الجنس اتحادهما
واتفاقهما في تمام الحقيقة دفعاً لاستبعاد السائل عن اجتماع المتحابين في صدق نوعهما على صفة واحدة
وهما الشيئان المقبولان المردودان ويحتمل ان يكون المذكور في الرواية الشيئان بالسين المهملة والمقصود
واحد يعني هما متماثلان من جهة الاختيار وعدم الاكراه والاجبار والقبول والرد لهما موكول الى ارادة الا
واختياره والمراد انهما مختلفان باعتبار المقبولية والمردودية بالنسبة الى المتصفين بهما فالكفر بالله مقبول
لاولياء الطاغوت والكفر بالطاغوت مقبول لاولياء الله وكذا الرد في العكس **وقوله** فاحدهما الجنة
وللاخر النار اشارة الى ان الاختلاف في الرد والقبول المنبعث عن عدم الاجبار موجب لاستحقاق الجنة والنار
كما ورد في الايمان والكفر هذا بعض نظرائه محض حوله وهما الشيئان المتفقان المختلفان او متفقان في القدر
والاختيار وصلاحيتهما للقصد عن الانسان ومختلفان في الثواب والعقاب في تعلق الارادة كما علمته
بهما واللام للعهد بهما في السؤال المذكور بالصفات المنافية لعله سقط ضمير الموصوف عن القلم **قوله**
وهما المرجوان وبعضه الرحمن الى قوله تكتبان جواب عن الشيطانين في السؤال وهذا شروع في بيان معنى
الاية على وجه يتبين منه حقيقة اصل المسئلة فقال النعمتان المرجوتان في الاية هما الكفر والايمان فانهما
باعتبار الخلق لقدرة عليهما المفهوم من قوله تعم خلق الانسان نعمة وباعتبار هداية الله سبحانه سبيل الخير
منهما المدلول عليه بقوله تعالى علمه البيان نعمة اخرى ثم ذكر الاية الشريفة استشهاداً لما افاده وتنبيهاً على
كونه تفصيل المعنى الاية الاولى والمراد امتزاج بحر الخير والشر باعتبار اجتماع دواعيهما في فطرة الانسان
واثارهما وهو ضميرهما في قلبه كما ورد كل ذلك في معتبرة الاخبار وهذان البحران احدهما بحر اجاج و
الاخر عذب فرات والاول وان كان ممنوعاً عن التناول كما ان البحر الاجاج ممنوع في الشرع لاستعمال
الا انه يحصل به الامتحان ولزوم امتحان مدافعة الشيطان في تسويله في الجنان وتزيينه في النظر القاصر
ومنه يخرج لؤلؤ السعادات الابدية الحاصلة من المجاهدة كما يخرج اللؤلؤ من البحر الاجاج وهما بلبقيان

في فطرة الانسان وضميره ولكن بينهما حاجز من العقل والاختيار الذي وهبه الله تعالى بالخصوص للانسان فجرد
كونهما مخلوقين متجاورين لا يستلزم بغي احدهما على الاخر وتداخلهما وبهذا يتبين معنى الاية الشاهدة
ايضاً على وجه لا يستلزم نقصاً **قوله عليه السلام** بعد الله الاشياء الى لبل اصل المسئلة اعني كون فعل
الانسان بحسب قدرته واختياره بما هو اوضح الادلة واتمها واخصرها وابعدها عن النقض والايراد و
هو الشهود والوجدان بقوله عم وبعلم قولنا من كان سنخ الانسان والسنخ يعني الاصل يعني لم يخرج عن
فطرته الاصلية والجبلة الانسانية الى السجية الشيطانية **وقوله عليه السلام** وبما قلنا يظهر جواب
يعني جميع سؤالات امر اي التي ذكرها ثانياً بقوله ما الواحد المنكر الخ وعرفنا ان المقصود منها واحد
ويكفيها جواب واحد **قوله** عم والحمد لله الرحمن الخ الحمد شكر منه على الزام الخصم وتبكيته وذكر الرحمن
للاشارة الى رحمته العامة الدالة على الاية السابقة التي عرفت شمولها للمؤمن والكافر في خلقهما والتنبيه
على كونه موجب تصدير التسمية باسم الرحمن والصلوة والتحية على رسول الثقلين الموصل بالرسول

صلى الله عليه وآله المبعوث على الثقلين لهداية انام الجن

والاستعاذة عن الشيطان المخلوق من نار

للغواية بكمال الالتجاء و

الحمد لله اولاً وآخراً

اخل

الحمد لله والصلوة على خير الانام وعلى آله الغر الكرام وعلى التابعين الذين يهدون
الى طريق الصواب وبعد لقد وفقنا الله تعالى
لطبع هذه النسخة الشريفة بعون الله
الملك المنان الاقل
الحاج الشيخ احمد
الشيرازي اصلحه
الله حاله

كلام علي كلام الهدى وما قاله المرتضى مرتضى



وهو

ومن افاداته قدس الله روحه ما افاد في شرح خطبة مولانا رئيس الموحدين وسيد الوصيين صلوات الله وسلامه عليه حيث قال قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

في شرح خطبة مولانا امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام في جوامع التوحيد رواها ثقة الاسلام في الكافي مسندا عن مولانا جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام ان امير المؤمنين عليه السلام استنهض الناس في حرب معوية في المرة الثانية فلما حشد الناس قام خطيبا اي طلب قتالهم في حرب معوية بن حرب يجتمعوا في التعاون فقاموا مسرعين مجتمعين **فقال** صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطيبين الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان قدرة بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه فليست له صفة تنال ولا حد تضرب له فيه الامثال كل دون صفاته تحبير اللغات وضل هنالك تصاريف الصفات وحار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير وحالت دون غيبه المكنون حجب من الغيوب تاهت في ادنى ادانيها طامحات العقول في لطيفات الامور فتبارك الله الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود سبحان الذي ليس له اول مبتدا ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى سبحانه هو كما وصف نفسه والواصفون لا يبلغون نعته وحد الاشياء كلها عند صفته ابانة لها من شبهه وابانة له من شبهها فلم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن ولم يخل منها فيقال له اين لكنه سبحانه احاط بها علمه واتقنها

صنعه واحصاها حفظه لم يعزب عنه خفيات غيوب الهوا ولا غوامض مكنون ظلم الدجى ولا ما في السموات العلى الى الارضين السفلى لكل شيء منها حافظ ورقيب وكل شيء منها بشيء محيط والمحيط بما احاط منها الواحد الاحد الصمد الذي لا تغيره صروف الزمان ولا يتكاده صنع شيء كان انما قال لشيء كن فكان ما خلق ابتدع بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب وكل صانع شيء فمن شيء صنع ما خلق وكل عالم فمن بعد جهل تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط بالاشياء علما قبل كونها فلم يزدد بكونها علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بها بعد تكوينها لم يكونها لتشديد سلطان ولا خوف من زوال ولا نقصان ولا استعانة على ضد مناو ولا ند مكاثر ولا شريك مكابر لكن خلائق مربوبون وعباد داخرون فسبحان الذي لا يؤوده خلق ما ابتدا ولا تدبير ما برا ولا من عجز ولا من فترة بما خلق اكتفى علم ما خلق وخلق ما علم لا بالتفكر في علم حادث اصاب ما خلق ولا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق لكن قضاء مبرم وعلم محكم وامر متقن توحد بالربوبية واستخلص المجد والثناء وتفرد بالتوحيد والمجد والسناء وتوحد بالتحميد وعلا عن اتخاذ الابناء وتطهر وتقدس عن ملامسة النساء وعز وجل عن مجاورة الشركاء فليس له فيما خلق ضد ولا له فيما ملك ند ولم يشرك في ملكه احد الواحد الاحد الصمد المبيد للابد والوارث للامد الذي لم يزل ولا يزال وحدانيا ازليا قبل بدء الدهور وبعد صروف الامور الذي لا يبيد ولا ينفد بذلك وصفت ربي فلا اله الا الله من عظيم ما اعظمه ومن جليل ما اجله ومن عزيز ما اعزه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا **انتهى كلامه الشريف** الذي هو تحت كلام الخالق وفوق كلام المخلوق وهذه الخطبة من اجل خطبه المشهورات مشتملة على جملة من التوحيد وغوامض معارف التمجيد متضمنة لابطال شبهات المشبهين واوهام الملحدين وانا اشرح بعض ما يتيسر لي وسعي بعضها ويستفاد منها اخر كنوز المعارف ورموز اللطائف وان كنت كما قيل ابن الثريا من يد المتناول

فاقول قال من عظم من قائل الحمد لله صدر عليه السلام كلامه بحمد الله تعالى مصدرا باللام الجنسي الدال بعمومه على جميع المحامد من كل الذات المتجلي بصفاته العليا في الامكان وشموله على الحمد بعنوان التعظيم وحمده التي ملئت جميع الاركان فلا يعمه شيء وبعظمته التي لا يخرج عن سلطانه نوره في بدوه واسعه او يرجع اليه فكل شرف وخير ينتهي اليه والفرق بين الحمد والشكر عموم الاول بالنسبة الى النعمة وغيرها واختصاص الثاني بالاول وعموم الثاني بالنسبة الى القلب واللسان واختصاص الاول بالثاني ولفظة الله علم للذات الاحدية وعلى انها يكالها الذاتي مبدء الصفات الالهية والنعوت الازلية في رتبة الوحدة ولا ينافي كونه علما للذات لا لمفهوم الي يسميها الصفات كما يستفاد من بعض الروايات وكون الاسم الاعظم منه الاسماء المقدسة وهو في رتبة الواحدية كما في بعضها **قال ع** الواحد الاحد الصمد المتفرد **اقول**

الا بعد بيشا الى المراتب الاربعة للتوحيد فالاحد الى التوحيد الذاتي والواحد الى التوحيد الصفاتي
ونقديمه على الاول مع تأخره عنه في الرتبة لكون صفاته معرفة لذاته تعريفا كشفيا كما في تقديم الله على الاحد
في قوله تعالى قل هو الله احد فان لفظ الله اشارة الى الرتبة الالوهية الواحدية وهي رتبة الصفات والاحد
الى الرتبة الاحدية الذاتية والصمد الى التوحيد الافعالي والمتفرد الى التوحيد الالوهي ونحن نذكر تفصيل
تلك المراتب في مقامات اربعة **المقام الاول** في التوحيد الذاتي وهو محض الحق تعالى في رتبة
ذاته المقدسة عن شوائب التركيب والكثرة فلا يتجزى بالابعاض ولا يتكيف بالاعراض ولا تعتريه الزوائد و
الاعراض ولا يتعين بالحدود ولا يتخصص بالقيود فلا يسعه اسم ولا رسم ولا جهة ولا كيف ولا وصف ولا حد
وفي كلام له عليه السلام الممتنع عن الصفات ذاته ومن جهة لا كثرة فيه فهو منزه عن شائبة معنى غير صرف الوجود
الباب **مكاشفة** انه سبحانه بحكم المبدئية الاولية لكل ما في الامكان لا يسبقه شيء يقتضي
وجوده فوجوده واجب لذاته اذ ليس الا نفس الذات نظرا الى امتناع انفكاك الشيء عن نفسه مع امكان انفكاك
ما عن الغير بعد انتفاء العلة وهذا الامر يعم الوجود والمهية فان المهية بنفسها واجبة بهويتها فهو الله تعالى غير
الوجود لا يصحبها في القدم غيره لان الوجود بنفسه واجب الوجود ويمتنع مشاركة غيره معه في الوجوب لان غيره
غير واجب لنفسه بل للوجود وهو سابق عليه يدل على الوحدة الصرفة ايضا انه اذا كان مركبا فغيره نحو
ان كان محض ليس فليس بشيء ولا اليه اشارة وحوالة ولا حقيقة له ولا اصالة فليس يتصف بالخيرية التي هي
الامور الوجودية وان كان مفهوما ذهنيا فضلا عن صيرورته ذا حقيقة بالوجود فلا اشتراك في القدم
بل هو مخلوق ولا يجري عليه ان كان نحو اخر فضرورة الشيء لا يتكثر ومحض الشيء لا يتكرر فالكثرات عائدة
الى الملك القدير لا شريك له والله عز اسمه لبساطة الحقيقة احدي الهوية وحداني الكينونة منزه عن الظهور
والبطون فضلت هنالك الاشارات وانقطعت دونه العبارات ليس كمثله شيء وقل هو الله احد تعريفا
عرفانية الاول اذا عرفنا انه تعالى لا حد له ولا كيفية ولا جهة بل هو صرف حقيقة التحصيل
للامتناع درك كنهه والاحاطة اذ عرفنا المعرفة تحصل بالحدود والكيفيات فهو محجوب عن كل خاص
وناظر قال مولانا الصادق عليه السلام كل ما ميزتموه باوهامكم فهو مخلوق مردود اليكم وفي المروي
عن مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله السبيل اليه مسدود
الطلب مردود وعن مولانا الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وللعقل القاطع بوجه دخيته
اخر لامتناع الوصول الى درك فهو محيط منه بوجود الاشياء واستمداد كل شيء في كل آن في وجوده منه
فليس لشيء وجود مستقر يصل اليه بيان ذلك ان معرفة الشيء لا تحصل الا بحصول صورة المعلوم عند

العالم وعلمنا انه صرف الوجود الخارجي فالصورة لا تنطبع في الجنان او يحصل عند العالم وهو محال
اذ لا شيء معه ازلا وابدا او هو معه لان الاثر المتقوم بالمؤثر كان لم يوجد بعد كشعاع الشمس القائم
بنورها فلو كان مع المؤثر كان يحصل القوام مستقرا حين ما كان عنده اذ المعية تقتضي الاستقلال
في الوجود وهو المستحيل لان رتبة وجوده دون رتبة المؤثر فلا يصل اليه ابدا ولا يحيط به في رتبة
المؤثر بعرفة وهو في كل آن في الهلاك والبوار وبذلك يتبين قوله سبحانه كل شيء هالك الا
وجهه بارادة تعم الهلاك بصيغة الفاعل الدال على الدوام والثبوت دون المستقبل فاما المؤثر فلكون
الاثر ظهوره من شؤونه وباقيا ببقائه فلا ينقطع عنه وهو محيط باثاره بنفسه ظهوره لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار **الثاني** واذ لا يسع شيء من الاشياء في الحضرة الاحدية من الحدود
والقيود فلا يدخل في عداد الاعداد في مقابلة بانها بل كلها مستهلك عنده ووحدته غير عددية بل
هي وحدة محيطة سرمدية لان الواحد العددي ما يتكثر بتعدده ويمتنع ان يكون معه في رتبته شيء يتكثر به
في العدد هو المنقول ايضا عن الحكماء الاولين مثل فيثاغورس المتاله تلميذ سليمان النبي ع وغيره بانه
لا ثاني له في خفائه بل هو محيط بكل شيء بظاهره وباطنه وملكه وملكوته فهي بالوحدة العددية خارج
بها وهو جاعلها والمكونات باجمعها فيضه وفيض فيضه ووجهه وحيثيته كلها متاخرة عن رتبة ذاته
تعالى ليس معه **قال** مولانا الرضا عليه السلام لم يزل واحدا ليس معه شيء ولا يزال كذلك فلا يبقى هذا واحد
وهذا واحد في رتبة ذاته وتقريب المثال الذي المقدرة السلطان وقدرة اعوانه من امرائه ووكلائه وحكامه
منزلة على قدرة رئيس المرتبة فان هذه كلها شؤون قدرته ومظاهرها وقائمة بها ومستمدة لها ولا
شيء منها في رتبة حقيقتها وهي محيطة بها احاطة قيومية بحيث لو استغنا عنها الجميع لا عكس فلا يتصل
حتى يتوقف انها واحدة وقدرة خدامه واحدة تباينها الا ما انقدح بانتفائها ولا هي عينها والاثار المترتبة
على قدرة الاتباع ينتهي الى قدرة السلطان حقيقة وهي اثارها في الوجود ومع ذلك يسندونها بجميع
حقائقها الى نفسهم لا الى السلطان لعظم تعلقهم بها وكذا احسانها ولا تجاوز تلك القدرة مظهر من جهة
هي كالاوشرفا ومثل على ذلك سلطان الحق بالنسبة الى مخلوقاته **الثالث** واذ علمنا ان الواجب لكماله
في الوجود ليس الا نفس الوجود فلا شريك له في الوجوب والازلية والغنى المطلق لما ذكرنا ان محض الشيء لا يتكرر
ومحض الوحدة لا يتكثر شهد الله انه لا اله الا هو **الرابع** وحيث علمنا انه صرف الوحدة من غير
حد ونعت وجهة فلا نسبة له سبحانه بشيء من خلقه مثل نسبة الممكنات بعضها مع بعض فلا يشابهه شيء
ولا يماثله ولا يجانسه ولا يوافقه ولا يخالفه ولا يضاده ولا يباينه ولا يتصل به ولا ينفصل عنه ولا ينافيه

ولا يدخل في شيء ولا يخرج عنه ولا معه ولا علته لا اليه ولا منه وَلَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ
كل ذلك لمرضا بين الممكنات ونسبة بعضها الى بعض ونوابع الحدود والمهيات والله تعالى فاعلها و
جاعلها ولا يجري عليه ولا يوصف ولا يضاهيه شيئا الا ان الشيء بغلبة المفهوم به واليه يشير كلام مولانا
امير المؤمنين عليه السلام الادوات تحد انفسها والالات تشير الى نظايرها اعرفوا الله بالله انّي تحد
المخلوق خالقها **وقال عليه السلام** داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء وخارج من الاشياء لا كخروج
شيء عن شيء مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة قريب في علوه وبعيد في دنوه انتهى وهو كما قال
مولانا الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ **الخامس**
انه تعالى منزه عن التنزيه حقيقة كما هو منزه عن التشبيه لان سلب الشيء عن شيء يستلزم تصور التشبيه
الحكمية وهي فرع امكانها ثم الحكم بالسلب حيث يمتنع التشبيه فلا يتصور الصفات السلبية له عز وجل بل يرجع
الى ضرب من التحليل الى سلب التشبيه على قياس الحكم بامتناع اجتماع النقيضين فهو يتصور النقيضين
بتشخصهما واجتماع الشيئين بمفهوم الكلي ثم الحكم بارتفاع تلك النسبة بينهما سبحان الله عما يصفون
السادس يمتنع في حقه سبحانه مطلق الفقر والحاجة لا النفس لانه منا صل مخلوص كينونته ومفقود بذاته
انه واجب بحقيقته هو بنيته ولا الفعل لانه مبدأ الكل ولا يخرج عن سلطانه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات والارض والحاجة الى الواسطة التي هي في مقتضى قد دنى في خلق الاشياء راجعة الى المخلوق
في قابليته لاستفاضة الوجود منه سبحانه على التشبيه ... في الاشياء وعنت الوجوه للحي القيوم
السابع يحيل انه المقدس عن حلول العوارض الجسمانية وعروض الحالات النفسانية والكيفيات المحدثة
انه ليس معه شيء لم يكن ولا يكون ابدا ولا يستلزم التركيب من جهتي الفعل والقبول وتغيرها بتجدد
المتعاقبات من قوتي التفرقة والجمع **وفي كلام الرضا** عليه السلام فاعلمنا ليس معه شيء ازلا
وابدا كما تقدم ونسبة الرضا والغضب والكراهة والحب والبغض وامثالها اليه سبحانه باعتبار الغايات
دون المبادي والاثار دون المحال كما في المروي عن توحيد الصدوق ره من ارجاع امثال ذلك الى جعل
رضاهم رضا نفسه وسخطهم سخط نفسه لانه تعالى جعلهم الادلاء نفسه وسنتنبه على غير بيان لذلك ان
الذين يبايعونك انما يبايعون الله من يطع الرسول فقد اطاع الله **المقام الثاني**
في التوحيد الصفاتي الذي اثبته البرهان قاسم التوحيد هو في نسبة صفاته تعالى والمراد منه
نفي التكثر فيها بحسب الحقيقة وكونها حقيقة واحدة هي عين الذات الاحدية وتكثرها باختلاف المعاني
والمفاهيم المفهومة منها في الكتاب والسنة بحسب ظهور كمال الذات وتجلي نورها في الحدث على

حسبتهم العقول والمشاعر من ملاحظة اثار فعله تعالى من غير تكثرها في صقع الذات واقترانها بها
والموجب لهذا النفي والاثبات ملاحظة امور ثلاثة وطلعته **الاول** وحدة الذات وتعاليها عن تكثر
مبادي الصفات فيها كما تقدم بيانه والى ذلك اشار مولانا امير المؤمنين عليه السلام التوحيد نفي الصفات
عنه بشهادة كل صفة انها غير الموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدوث الممتنع عن الحدث **الثاني**
صدق اثبات تلك الصفات بمعانيها المتكثرة ومفاهيمها المختلفة على الله سبحانه فلزمنا القول بكونها
على معنى اثباتها له بحسب تجلي نوره في ذروة الالوهية المسماة بالواحدية في الحدوث على كينونة مرايا العقول
والمشاعر حيث نشاهد اثار تلك الصفات في الافاق وفي انفسنا حيث وجدناها على صنع محكم وخلق
متقن لا يصدر الا عن حي قيوم قادر عالم حكيم ذي رحمة واسعة عامة وفيض كامل وغير ذلك من معاني
الصفات الدالة عليها وكان الموجودات واعيان المكونات ولطايف الحكم ودقايق المصالح في المصنوعات
مضافا الى ما نطق به كتاب الله العزيز وكلمات سلسلة حججه وهداة خلقه من توصيفه تعالى بتلك الصفات
العليا والاسماء الحسنى بمعانيها المتكثرة الغير المترادفة وبالجملة بملاحظة هذين الامرين العظيمين يحوج
الاذعان بنفي الصفات باعتبار الذات واثباتها باعتبار فعله وتجلي نوره بكمالاته في الحدوث كما في الصفات
الاول الذي هو مظهر صفاته واسمائه **الثالث** توصيف الذات مع تقدسها عن اقتران كثرة الصفات
باعتبار فعلها المتكثرة باختلاف الاثار والمفاعيل مع كونها بحسب المبدأ حقيقة واحدة هي عين الذات
وعدم الاصنام فيها كما قال مولانا الصادق عليه السلام كان ربنا عز وجل والعلم ذاته والقدرة ذاته ولا معلوم
ولا مقدور والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم
على المعلوم والقدرة على المقدور اي ظهرت المعاني بكثرتها وحدثت بايجاد متعلقاتها في حسب
بملاحظة المفاعيل الا على انها هي علم وقدرة وسمع في صقع كما اشار اليه بقوله عليه السلام بعد تعدد تلك
ولم يبلغ هيبته ديشبهونك وجعلوا بانك ادابا من ثم لم يعرفوك باستيك ولا يتوهم ان تلك الاثار التكثر
عنها الصفات المتكثرة تستلزم تكثر الجهات في الفعل المستلزم لتكثرها في المبدأ الفعال الغني المتخلص عن
مضنون الكثرات فيه لان تكثر جهات الفعل يرجع الى الانفعالات وهي منفية في مقام التحقق بنفس الفعل
مثل قيام الانكسار بالكسر والفعل الصادر عن الفاعل عز وجل لا تكثر في جهاته لعدم تقدم جهاته
على صنعه ونحن لا ندرك حقيقة ذلك لعدم الكيفية كما قال مولانا الصادق عليه السلام اذ الكيف مفقود له
فلا يجري عليه بالجملة لفعله توجهه الى الفاعل ووجهه الى المفعول والتكثر بالجهة الاخيرة في المجعول للنفس لم يطبع
الفعل وعدم تعلمها الا ... الفصول المشاعر مثل صورة الشاخص اذا انطبعت في المرآة المعوجة و

بها هو صورة البقاء بها وصح ان يبقى هذه صورة الشاخص مع تلك البنية كما هو قال امير المؤمنين عليه السلام
لا يحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها وفي كلام آخر له عليه السلام رجع من الوصف الى الوصف دام الملك في الملك انتهى
المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله انما تحد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها وقال
مولانا الرضا عليه السلام … وقعت عليه من الجهل فهي صفات محدثة فالصورة المعوجة في المرآة مع
تعابيرها الصورة الشاخص المستقيمة لا يمكن ان يبقى لبث صورتها ولا تشير اليها ومثل الشبح الكر
عن بعيد صغيرا وظلمانيا لا يمكن ان يبقى هذا اللبس فيعرف لذلك انه يصح توصيفه سبحانه بانه باق من الازل
ودائما مع ان بقاؤه ليس امتدادا لا يعتريه الازمنة وليس له ماض واستقبال **كشف حقيقة**
واذا علمت عجائبها المنكرة لليس على ما هو في حقيقة الذات ورتبة الاحدية بل بظهور فعله وحدوث
الآثار ومع ذلك لا يصح سلبها كما عرفت في توصيفه بالبقاء فالصفات اشارات الى المسمى المجهول لا معرفة
كاشفة عنها وبهذا الاعتبار دخل الشارع توصيفه بها في مقام العبادات والدعاء والمناجاة كما روي
عن مولانا الصادق عليه السلام ان العبادة بالاسم اي الوصف كفر وبه وبالموصوف شرك والمعنى هو المسمى
والوصف اشارة اليه ولولا الرخصة فاوسعنا توصيفه كما قال سيد الساجدين عليه السلام لولا الواجب
من قبول امرك لنزهتك عن ذكري اياك فالتوصيف بالنعوت الالوهية وصفات الربوبية وهي مقام ظهوره
لنا في رتبة الواحدية دون الاحدية الذاتية فهو الظاهر والباطن وهما في غاية الظهور والبطون فلا اظهر منه
شيء في ظاهريته لان جميع ما في الوجود آثاره ومظاهره والى هذا اشار مولانا سيد الشهداء روحنا فداه في
دعاء العرفة الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك فلا شيء اخفى منه في رتبة الذات ولا اظهر
منه في رتبة ظهوره ونوره مشيته وفعله وسنته آخر ظهوره كل شيء اما بشكله ان كان جسما او بصفاته ان
كان غيره وظهور الصفة بآثارها واعمالها والا فحقيقة كل شيء وكنهه مستورة عن ظاهره وظهور جميع الكونات
موجوديتها وهي آثار الحق تعالى فهو اظهر من كل شيء ولا مظهر له غيره نعم للبصر … لا يستطيعها نعم الا
الى ظهوره سبحانه بالاشياء بعد العلم … وجودها ولذا قال عليه السلام بعد ما ذكر عميت عين لا تراك ولا تزال عليها
رقيبا انتهى على كل شيء ودنى من كل شيء تجلى لخلقه من غير ان يرى هو بالمنظر الاعلى **المقام الثالث**

في التوحيد الالوهي

في التوحيد الالوهي

المستفاد من اسم المنفرد وهو توحيد الواجب العظيم عن الشريك في الالوهية
ووجوب الوجود والغنى المطلق وفيما سبق وتقدم كفاية لمعرفة ذلك للعارف ان الواجب القديم لذاته لزم
كونه صرف الوجود الحق المستقل فهو لا يقبل التكرر والتكثر ولا دليل اتم واوضح من ذلك على نفي تعدد
الالهة ونفي الشريك له وتوضيح ذلك نقول انه لو كان له شريك فان كان هو غير الوجود فهو لا شيء ولا

يشاركه وان كان من الوجود فلا يشغله ويتكرر وان كان مركبا من الوجود وغيره فلنحو ذلك الغير فهو
وهو مسبب منه فلا يعتبر به بالقدم والوجوب فلا يجري عليه فالواجب بذاته فقط ولا تتخذوا الهين اثنين
انما هو اله واحد **تذييل** كما ان الواجب تعالى واحد لا شريك له كذا ما كان الاول وهو نور المقدسة
المشية وكما يقابلها جميع اركان الامكان من الجهات ولوازمها واسبابها وعللها ومقوماتها
ومشخصاتها وعوالمها وسوافلها واوقاتها وامكنتها ومقارناتها بالوجود الامكاني والجعل الذاتي
وهو وحداني لا تركيب له ولا حد له منزه عن الجهات والاقطار والحدود والعيوب سوى حد الامكان
لانه ذكر العقول والاجسام وهو اسم الله الاعظم الاقدم لا يعلمه الا هو واشتملت به الصفات المحتاجة
اليها المخلوقات كل ذلك صريح الخبر المعتبر المروي في الكافي مسندا عن مولانا الصادق عليه السلام وهو
وجه الله الذي لا يهلك لا يبيد وهو محل الامكان الذي هو خزائن الله التي لا يعلمها الا هو كما في قوله تعالى وكل شيء
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فاوجد بهذا النور بالوجود الكوني جميع المكونات
على ما اقتضته الحكمة عند حصول اسبابها في اوقاتها وامكنتها مترتبة متدرجة **المقام الرابع**

في التوحيد الافعالي

في التوحيد الافعالي

المستفاد من اسم الصمد فانه على ما فسر في جملة من الاخبار هو المستغني عن
كل شيء المفتقر اليه كل شيء وفي بعضها السيد المطاع الذي ينتهي اليه السودد وانه يصمد اليه الحوائج اي
يقصدها وفي بعض الروايات تفسيره بانه لا جوف له وهذا التفسير ناظر الى رتبة الذات بمعنى انه احد لا جسم
له ظاهره في باطنه وباطنه في ظاهره فليس الا الوجود البات البسيط وكيف كان فالمراد بالتوحيد الافعالي
نفي الشريك له في افاضة الوجود واستناد كل فعل اليه مشيئة وكل فاعل يفتقر الى امداده سبحانه وبنعمته
منه بافاضة الوجود لا اقول انه الفاعل لا غير والخلق آلات كما قاله المجبرة والاشاعرة بل بمعنى انحصار الفاعل
المستقل به وحاجة الغير في فعله الى الاستمداد منه بافاضة الوجود بعد ارادة الفعل بالدواعي الراجعة
الى نفسه لا باستقلال نفسه كما قاله المعتزلة القدرية لبطلان الاول بالضرورة الدينية والبديهية
العقلية من نفي نسبة تقبح صدور قبائح الافعال الصادرة من العباد ودناءتها واستلزامه بطلان التشريع
والاحكام وسقوط الثواب والعقاب وقد قال الله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون كل نفس بما
كسبت رهينة ليس للانسان الا ما سعى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولا تلوموني
ولوموا انفسكم افمن يلقى في النار خير ام من يأتي آمنا يوم القيامة اعملوا ما شئتم انه بما تعملون
بصير الى غير ذلك مما ملأ به الكتاب العزيز من الآيات البينات والنصوص المحكمات وكلمات الائمة ع
البالغات وبطلان الثاني بكونه شركا ظاهرا ولذا قال النبي صلى الله عليه وآله القدرية وهم ارباب …

المقالات مجوس هذه الامة نظرا الى زعمهم بتعدد الالهة من النور والظلمة وشركاء اهرمن ويزدان وهو لازم
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ناظر الى هذا الشرك ضرورة ان المشرك في وجوب الوجود
اقل قليل من الناس لا اكثرهم وفي المصحف الالهي دلالة ظاهرة في ايات متكثرة على فساد تلك العقيدة قال الله تعالى
والله خلقكم وما تعملون لا اله الا هو خالق كل شيء جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه
الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار انا كل شيء خلقناه بقدر هل من
خالق غير الله قل كل من عند الله والحد الصوفية الجهلة في تلك الايات بما ابدعوه واسسوه من
وحدة الوجود فالفاعل عندهم مختص بالله كالاشاعرة وغيرهم جعلوا العبد الة الفاعل وهو الله كبرت
كلمة تخرج من افواههم تكاد تنشق بها السماء وتخر الجبال وتفصيل ما ذكرناه من المذهب العدل الحق المطابق
لجميع الايات ان فعل العبد مستند الى ارادة العبد ومشيته المنبعثة عن داعيه النفسية لكن ليس
مستقلا في ايجاد المراد بل هو محتاج في التاثير الى افاضة الوجود منه سبحانه على ما سبق عليه مشيته الكلية في
تسبيب الاشياء وامداد السبب بافاضة الوجود فلا يخرج شيء من ملكه من سلطانه ومشيته ومع ذلك لا يلحقه
قبح الفعل بل الى العبد نفسه ونقرب ذلك بالمثال كما اشرنا اليه سابقا بفاقد قدرة السلطان وفقدة اعوانه
فان كل فعل يصدر عنهم لاجل قوتهم منوط بقوة السلطان على ارادتهم ومشيتهم من غير اجبار السلطان
على ارادتهم ويصح له المواخذة الى اخر فقد دلهم على الظلم والقبائح بل انما يخرج عنه او يغفر ذلك الحاجة كل عن
او فعل او صورة محدثة من العبد الى افاضة الوجود منه اليه بمشيته نظير تقوم نور يوجد ان البيت في كل
في كل ان باضائة السراج بحيث لو انقطعت انقطع ولكن بشرط قابلية المستضيء بالكثافة والمقابلة ونحو
والحاصل ان كل موجود في الامكان له حقيقة من الله وهي وجوده المتاصل به وهو بافاضته سبحانه
في كل ان بحيث لو انقطع فنا معدوما كما ضوء الجدران بالنسبة الى اضاءة السراج في المثال وحقيقة من نفسه
وهي حدوده وماهيته ومشخصاتها وما من الله كله نور وخير وما من نفسه ظلمة وعدم فالشرور والقبائح
يرجع الى ماهيته التي هي حقيقته نفسه وان كان قيامها ودوام فعلها وتاثيرها في الاثار بالوجود دون
لا يوجب شينا ونقصا للوجود كمن يبذل ماله لعبده وهو يصرفه في المعصية فان صفة الجود وكبذل فضيلة
حسنة وصرفه في المعصية ولفه القبيح منه لا من الباذل وبالجملة فعل العبد قائم بوجود العبد في ارادته وهو
بافاضة الحق ومشيته فالفعل ينسب الى العبد لكونه بارادته ومع ذلك لا يخرج عن سلطان الحق و
مشيته ويصح ان ينسب الفعل كله من العبد وان ينسب جزءه من الله تعالى وشره من نفسه وان ينسب كله بمشيته الله
تعالى والى الله تقصر الاسود والظاهر انه ينظر الى ما ذكرناه قول الامام عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر

بين الامرين **تذييل فيه تفصيل لتحصيل** ما ذكرنا هو ان اقسام التوحيد باعتبار متعلقه
وبنفسه ايضا باعتبار درجات الايمان الى اقسام اربعة اخرى التوحيد التقليدي والنظري والحالي
والشهودي **اما التقليدي** فهو توحيد العوام المخاطبين من غير بصيرة الاستدلال تصديقا واذعانا
للانبياء والائمة بمجرد كلمة التوحيد من غير تعمق وبصيرة وذوقهم لم يتعلق بقلوبهم ودركهم حقيقته ولو
ومثلهم كما قال المحقق الطوسي ره من صدق بوجود النار باخبار الناس من غير معرفة بها وبآثارها
واما النظري وهو توحيد اهل العلم والحكماء بالاستدلال عليه بالادلة النظرية والبراهين
العقلية حتى حصل له العلم بها بوحدة المؤثر بعد كونه بقلوبهم وارتقوا من مقام التقليد الى مرتبة
النظر والاستدلال العلمي ومثل هؤلاء كمن قرب الى النار بحيث يرى دخانها فيستدل به على وجودها
واما الحالي فهو توحيد المؤمنين واهل المعرفة بعد ما نور الله من وراء الحجاب فظهر في قلوبهم
اثارهم وذاقوا حلاوته والتذوا بها مع واستولت على قلوبهم انوار محبته فصعدوا من مرتبة العلم
الى مرتبة المعرفة وهي اعلى مراتب اليقين ومثله كمن قرب النار بحيث احس حرارتها وشاهدها وانتفع
بانضاجها **واما الشهودي** فهو توحيد اهل الله صعدوا من مرتبة العلم الى الشهود كشفت
عن قلوبهم اغشية الحجب وانجلت ظلمة البعد عن سرائرهم فقطع عنهم واشار الى ذلك مولانا امير المؤمنين
عليه السلام حين سأل عنه هل رأيت ربك بقوله لم اعبد ربا لم اره ولا تراه العيون بمشاهدة الابصار بل
تراه القلوب بحقائق الايمان والحقائق فوق درجة مجرد الايمان فهؤلاء يستدلون بالمؤثر على الاثر
يدركونه بشهود نفوسهم يرون من الحق في تجلي صفاته مظهر الاشياء **وفي كلام بعض اهل الله**
ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله وبعده وفي كلام سيد الشهداء روحي فداه كما سبق في دعاء عرفة
من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ونسمي تلك المرتبة بعين اليقين ومثله كمن قرب الى النار
الى حيث يراها وشاهد بنورها سواها وهناك مرتبة تلك فوق المرتبة يسمى بمقام الفناء في الله للمقربين
من اهل المعرفة نسوا انفسهم ونسوا غيرهم فلم ينظروا الا الى الله استهلكوا عن انفسهم واستغرقوا في
وحدانيته فظهر فيهم صفاته وتخلقوا باخلاقه ويسمى ذلك بحق اليقين ولما قلنا انه فوق مراتب التوحيد
فرع الالتفات الى الغير والاستشعار بالاثنينية والى انفسهم لا يرون في الوجود غيره تعالى وانه يقع ذكر بعض
عن قلوبهم حتى الالتفات الى استغراقهم ولعله الى هذا المقام يشير مولانا امير المؤمنين عليه السلام لكميل
زيادة تفسير الحقيقة حين ما سأل عنها بقوله كشف سبحات الجلال من غير اشارة محو الموهوم وصحو المعلوم
بعض ويمكنك ان تبين عنه فارفع بفضلك اني من البين والمراد بالحقيقة المسؤول عنها هو نور وجه الله

اضنا به كل شيء كما في دعاء كميل والى الاشارة في ابن التوحيد وهي مرتبة الواحدية التي سبق ذكرها الا التي لا
الصرف التي لا يليق السؤال عنها ولا الجواب بما يتبعه عليه السلم وفي هنا ضلت اوهام الصوفية وابناء عمهم و
ناهيك اوهام المبتدعة واذنابهم فقالوا انه وجود الحق تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
تتميم في مقابل التوحيد الشرك ففي المرتبة الاولى فالقول بتركيب الذات من الاجزاء او الجهات والكيفية
وفي الثانية اتصافها بالصفات المختلفة المعاني المتكثرة المفاهيم في الثالثة تعدد الواجب في الرابعة
باستقلال غيره سبحانه في افعاله وكونه مصدرا للامور استقلالا او منشأ للآثار وتسمى بالتعظيم و
يسمى الاولان شركا لان حاصلهما انما هو اذ جعل مع الله الها آخر وعليهما كان الا اله واحدا العكس جعل
مع الله الها آخر بل كان الاله اشياء مركبا من الاجزاء او الموصوف والصفة والثالث مع كونه قبل الوجود
ويسمى بالثنوية القائلين بالنور والظلمة ويزدان واهرمن والمنقول عن مذهبهم ليس تعدد الواجب بل
بل كون الثاني محدثا من خاطر ردي نسب للاول وهو منشأ الشرور فالشرك الشايع استعماله هو ما يجي
المرتبة الرابعة للتوحيد اعني الاعتقاد بان غيره منشأ للآثار بنفسه تقليدا او عقلا عرفيا ما اضمر
في قلبه هو قسمان جلي وخفي والمراد بالجلي ما يتعلق به العبودية وهو شرك عبادة الصنم كما في بحث التوحيد في الشرع
وعلامته التخشع والتخضع له بمنتهى كمال الخضوع الذي لا ينبغي في الاديان والملل الا لله وهو التجليله
اذ ليس فوقه خضوع حتى يختص به الواجب ثم وبالخفي وهو شرك طاعة فيما ليس فيه رضا سبحانه و
منه قوله سبحانه أرأيت من اتخذ الهه هواه وقوله عز قائل ألم أعهد اليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا
الشيطان والى الاشارة في قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ضرورة ان التلبس
بهذا الشرك من متابعة الهوى والشيطان لا ينافيه ولا يبعده ادعاءنا تعلقنا الواجب خالق الاشياء بل
يعتقد المؤثر في الوجود **قال عليه السلم** الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان **اقول** معناه
ان وجوده ما مسبوق بعلة ولا كينونته مركبا من اجزاء حسية او عقلية او مادة وصورة ولا يتعين بحدود تشخصه
ولا في كماله مفتقر بصفات زائدة فان كل ذلك للممكن كونا وهو فعلها فلا يتقدم في الكون والتركيب لا
بتقا في الوجوب القديم وقوله ولا من شيء خلق ما كان هو معنى الابداع وتأسيس الاشياء لا من مادة ولا من مثال
ولا باحتذاء مثال وهو خاصة سبحانه في الايجاد ولا يستطيع له غيره و يراد بالخلق اذا اطلق **مكاشفة**
وتوجيه كلام الشريف مع عدم اختصاص ايجاده بالابداع وصدوره غالبا بتبديل صور المواد هو
اما بتخصيص ذلك بالخلق الاول واقل الصوادر كما يشعر به لفظ الماضي او بان ايجاد الصورة فيما له
مادة ابداع لها من غير شيء ايضا واختصاص ذلك به تعالى كما هو مقتضى الامام عليه السلم من العبادة

مع اشتراك العبادة فيه ايضا في تبديل صور مصنوعاتهم بناء على ما سبق من كون مطلق الايجاد و
الوجود مخصوصا بمشيته سبحانه وان كان الفعل صادرا عن غيره ومشروطا بارادته ولان خلقته الالات
المنجذبة مسبوقا بالاسباب والاوقات ليس من شرطه قبول القابل كما في استضاءة المستضيء ضوء السراج
فانه مشروط بالتقابل وكثافة الا من شرط الاضاءة التي هي فعل السراج ويمكن جعل التعميم لجميع ما خلق
في حلقة الوجود الامكاني من المواد والصور الى ما يتجدد الى الابد في لوح الصادر الاول فانه فيه كان و وجد
وان كان افاضة الوجود الكوني عليه بتوسط الصادر الاول بمشيته سبحانه متجددا في الحدوث
عند حصول استعداد القوابل الامكانية المجعولة في الاوقات المتناسبة **قال عليه السلم** قدرة
بها من الاشياء ضده فليس له ضد يتناوله ولا احد يضرب فيه الامثال **قوله** قدرة خبر مبتدأ محذوف
اي هو قدرة او منصوب على التمييز او نزع الخافض يعني ان قدرته على خلق الاشياء من غير شيء بيانه
المخلوقين من حيث حقيقتها لكونها عين الذات لا من الهيئة والكيفيات العارضة للمقيد بخلاف قدرة
المخلوقين ومن حيث صدور الفعل منها اذ لا كيفية لفعله كذلك كما في الحديث غير مسبوق بعجز
ودونه بخلاف غيره ومن حيث المتعلق اذ لا نهاية لها لحده معين بخلاف قدرة المخلوقين **قال عليه السلم**
كل دون صفاته تحبير اللغات وضل هنالك تصاريف الصفات وحار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير
اقول الكلال الهوان والتحبير والتزيين الحسنة المبالغة في الوصف الجميل وضل معناه
وتصاريف الصفات استعمالها من مصادرها باختلاف اللواحق لها من الادغام وغيرها والملكوت
مبالغة الملك والمالكية بالقيومية والاحاطة الذاتية والمعنى ان صفاته اجل واعلى من ان يدل عليها
الاوضاع اللغوية لانها عين ذاته واللغات موضوعة للمفاهيم الذهنية هي مجعولة له فلا يجري عليه
وهذا الكلام مبني لان جميع صفاته كهذه خلاف صفات المخلوقين ولوازمها وقد علمته فيما تقدم
ان حمل الصفات على معانيها المتكثرة ونصاريفها اللغوية في كلامه سبحانه وكلمات حججه انما هو باعتبار ما
يجليه لها في الحدوث على درك العقول وحارت في درك ملكوته القيومية واحاطته السرمدية مذاهب التفكير
ولو ذهبت في التعمق والتفكير ما ذهبت **قال عليه السلم** وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير
اقول يعني لا يبلغ حد دا البنا الى علمه وينقطع دون الوصول اليه **مكاشفة** ولا التنزيل
بعض ما يتعلق بعلمه سبحانه على ما انتهى الى بيانه فان البحث عن علم الواجب الحق من اغمض العلوم واصعب العادة
وقد كثر فيه الكلام والخلاف في ارباب الحكمة واصحاب المقالات في ضبط القول فيه بما ينفع به
نظرا الى ان العلم من الامور الاضافية ويستدعي المعلوم ويجمل ذلك في علم الواجب تعم لا اشكال ما فاتعقل

القديم وحدوثه المستلزم لجعله به قبل الحدوث وانتقاله به من حال الى حال كما قال ص و لانا ابد المعلوم
واستلزامه حاجته بشعبته علمه لوجود المعلوم مع انه غني عما سواه في ذاته وصفاته وصفة المكرود
ذلك من المفاسد المنافية لغناه المطلق ووحدته الخالصة **فاقول** لتنبيه عن تلك الشبهات
فاطلع اليه جميع الفاصحين جعله الله من خطى وبالله التوفيق **اعلم** ان العلم يطلق في محاورات اهل
على معان ثلثة **الاول** ادراك المعلوم واستشعاره وهذا معنى فعلي مصدري ينصرف عنه نضحاوه
اشتقاقاته **الثاني** الصورة الحاصلة عند العالم وفي ذلك الخلاف انه عين المعلوم كما ذهب
جمع من المحققين او غيره كما عن المشائين والمعنى الاول ليستلزم ذلك لان دخل الشيء من حضوره عند
الثالث مبدأ هذا الادراك المفيد به لعالم في حصا المعلوم الفعل وان لم يكن حاصلا بعد
توقف ان عالم بالفعل اي مقتدر على ادراك مسائله في الحال فيطلق اطلاق العقل بالفعل على المتوسط به
العقل بالملكة والعقل المستفاد فلا يشترط في صحة هذا الاطلاق حصول المعلوم بالفعل مثل اطلاق
على الشخص وان لم يكن هذا الجسم كثيف متلبسا به والتحقيق انه يصح اطلاق العلم على الله سبحانه بجميع تلك
المعاني الثلثة اما على الاخير فهو كما اشار اليه الامام الصادق عليه السلام لم يزل الله تعالى عالما اذ لا
معلوم وانه رب اذ لا مربوب وقدرة اذ لا مقدور والمراد به على هذا الاطلاق ان ذاته الاحدية بوحدته
الخالصة بعد الصور العلمية ومصدر انكشاف الحقائق العلمية الحسنة بلا صفة زائدة وهيئة عارضة
على خلاف الممكن فيصدق عليه انه عالم اذ لا معلوم في مبدأ الانكشاف كما في الممكن ايضا بل المبدأ على حصة
العلم عنده بتوسط فعله واما على المعنيين الاولين اعني العلم المقترن بالمعلوم فاطلاقه عليه تعالى ايضا
شايع في كلمات الله وحججه كما في قوله سبحانه وهو بكل شيء عليم ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء وغير ذلك بعينها بقيد العلم باعتبار اختلاف حالات المعلوم وظاهر ان العلم هذا ليس ثابتا له اذ لا
يقع الله عليها بعد ايجادها فهو من قبيل قولك زيد سميع فاذا حصل صوت وقع سمعه عليه اي هو
السميع الذاتي في فعله وما استشكل من لزوم الجهل قبل ايجاد الاشياء او اختلاف الحال بعده مدفوع بان
الاشياء قبل وجودها الذكري في محل امكانها لا شيء محض وليس مطلقا لا يوصف بالعدم الصرف ولا بعلمه بصفة لا يوصف
هناك دعا وامتداد حاجز بين الواجب والممكن كان قبل الامكان فمعنى حدوثه انه ليس لا انه لا وكل الاشياء
وهو مثله وهو هالك في ذاته ازلا وابدا غير مفارق له فلا يتعقل له قبلية ولا معية ثم بعد حصول امكانها
بمشيته وابداعه يتعلى على بحدودها في الوجود الكوني على حسب مشية الازمان والاوقات المتعاقبة فهي
معلومة له سبحانه بالاوقات والازمان كما تقدم ولا يتوهم ان علمه الفعلي بامكانها تابع للامكانات

ووجودها الذكري يتوقف عليها من الحاجة لان الامكان الذي هو متعلق بفعله حصل بنفس الفعل
من قبيل الكسر والانكسار فهو مجعول بنفس الفعل لا وجود قبله ولتوضيح معنا آخر نقول ان شاء الله
ابدع الاشياء في رتبة الامكان بتجلي نوره الذي ملأ الامكان فظهر به الهويات الحقايق الامكانية
في رتبة امكانها واشباحها كل شيء دفعة واحدة وهو خزائنه التي بين لها بقدر معلوم في الازمنة المتعاقبة
بعد حصول اسبابها واوقاتها وعللها على حسب ما امكنت في لوح هذا النور فالحقائق الامكانية
المتعلقة للابداع انما تعم لفعله دون العكس وهذا النور مظهر رتبة الواحدية ومجمع صفات الكمالية
على ما تقدم بيانه وبابا الله ورحمته الواسعة وربوبية اذ مربوب واثر فعله وملكه وعلمه الحادث
الحقا قلنا ليشير كلام مولانا الرضا عليه السلام في حديث عمران الصابي في توحيد الصدوق ره حيث سأله
عمران بقوله فاخبرني باي شيء علم ما علم ابضمير ام بغير ذلك فقال ع اذا علم
بضمير فهل تجد بدا من ان تجعل لذلك الضمير حدا تنتهي اليه المعرفة قال عمران لا بد من ذلك فقال عليه السلام
فما ذلك الضمير فلم يحر جوابا الى ان قال يا عمران ليس ينبغي ان تعلم ان الواحد لا يوصف بضمير ولا يقال
له اكثر من فعل وعمل وصنع ولا يتوهم منه مذاهب كمذاهب المخلوقين وتجزئتهم فاعقل ذلك وابن عليه ما علمت صوابا وهو
منتهى الحكمة وبطابق ما قاله حجة الصادق عليه السلام ان فعله كذاته لا كيفية له فلا يمكن ذكره ويظهر منه
ان علمه الفعلي بعد التنزل عن رتبة الذات ليس الا فعله وليس عين الذات واطلاقه عليه ليس كاطلاقه على
المخلوقين **قال عليه السلام** وخالد دون غيبه المكنون حجب من الغيوب تاهت في ادانيه طامحات
العقول في لطيفات الامور **اقول** الظاهر انه ع اراد بالغيب المكنون ذاته تعالى في رتبة الاحدية المحضة
ما بحجب الغيوب صفاته الكمالية على حدة كثرتها في رتبة الواحدية الالوهية فان نعوته الكمالية في تلك الرتبة
كرحمته التي وسعت كل شيء وعزته التي غلبت كل شيء وعلمه الذي احاط بكل شيء وقوته التي قهر بها كل شيء
عظمته التي ملأت [illegible] كان كل شيء لا بد لحجابها ولا بد لنا العقول حولها وللبسطها نهاية تبلغ الادراك
اليها فهي مع كونها محجوبة الحجاب عن البصائر حجاب لاحدية والوحدة الذاتية وانما ثبتها بتلك الصفات
على ما يتعقله الاوهام اليها لا على كشف الحقيقة بل على مجرد التعريف فان الله سبحانه اثبت لنا تلك الاسماء
لنفسه ليدعوه عباده في العبادة لمجرد الاشارة الى المسمى كما في المروي في الكافي باسناده الى ابي عبد الله ع
ان الله خلق اسما بالحروف غير متصوت وباللفظ غير منطوق وبالشخص غير مجسد وبالتشبيه غير موصوف
وباللون غير مصبوغ منفي عنه الاقطار مبعد عنه الحدود محجوب عنه حس كل متوهم مستتر غير مستتر
فجعله كلمة تامة على اربعة اجزاء معا ليس منها واحد قبل الآخر فاظهر منها ثلثة اسماء لفاقة الخلق اليها

جمع واحد منها وهو الاسم المكنون المخزون في هذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر هو الله تعالى وسخر سبحانه
لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان الحديث **قوله** مستتر غير مستتر انما استتار لضعف البصائر
والمدارك لعل هذا هو نور الساطع الذي صدر اولا عن الحق الواجب ملأ اركان الامكان وهو الوجود
الامكاني المطلق الذي غير مقيد بجهة وجهة وهو الكلمة التامة التي الذي ذكر مع انه اظهر الاشياء وظهر
بر الحق دون المهيات المتفاهمة والمراد باجزائه الاربعة اللاهوت المخزون عنده سبحانه المستوى على العبا
والجبروت والملكوت والملك وكيف كان فمقتضى قولهم تاهت في ادنى دانيها اه تحيرت في ادنى درك تلك الحجب
واحصائه والاحاطة بكيفيته وكميته العقول المرتفعة اي القوية بافكارها العميقة وانظارها الدقيقة
وهو اشارة الى عجائب صنعته وقدرته وغرايب آيات حكمته الدقيقة واللطايف الخفية في الملك والملكوت
وفي الآفاق والانفس مما تحيرت فيه ثواقب العقول ونوافذ اوهام الفحول وان تعدوا نعمة الله لا
تحصوها **قال عليه السلام** تبارك الله الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن **اقول**
الهمة العزم المقارن للفعل وبعدها وغوصها وتعمقها في التفكر والتعقل ويمكن ان يكون من اضافة
الصفة الى الموصوف اي الهمم البعيدة لسعة مجال فكرها او المنصرفة في الامور الغائبة وغوص الفطن
استغاثة لغموض سوابح في بحار عظمته ولجج ملكوته لاستفادته حقائق معرفته **قال عليه السلام**
وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود اي ليس بقاؤه ممتدا بالاوقات المتوالية
المتتالية بالماضي والاستقبال لكونه محيطا بها وخالقها فلا يعتليها وخالقها فلا يعتبها بها وقوله عليه السلام
لا اجل ممدود الظاهر كونه عطف بيان لسابقه لان كل معدود ممدود وبما يفسر بالنهاية اي لا ينتهي الى غاية
ما ذكرنا اولى لعدم اختصاص الله به سبحانه لشموله لاهل الخلود في الجنة والنار وكلامه ظاهر في
المختصة به سبحانه **مكاشفة** وبدل عليه العقل مضافا الى ما ذكر على عدم كون بقائه سبحانه ممتدة بالاوقات
والآنات وحدانية وجوده بالذات فلا يتجزى بالابعاض الامتدادية بيان ذلك ان الوجود اما ذاتي او عرضي
والمراد بالذاتي كونه من مقتضى ذاته لا لعلة خارجة فهو واجب لذاته لامتناع خروج الذات عن ذاتية
وانفكاكه عن نفسه بالعرض فما كان مقتضيه غير الذات فهو لغاية ممكن واجب بالغير ويمكن تصور بدايته
الوجود ويمكن تصور انفكاكه عنه وهذا الحكم جار في كل الذوات فان كل شيء واجب للذات فان جهته
الحيوانية مثلا يمتنع صبره ورفعه وجهته الحجرية وجهته السواد بياضا ولازم ذلك كون وجود الواجب في الآن
اللاحق عين وجوده السابق اذ ليس هو باضافة الغير في كل آن فلا يتكثر بالاوقات والآنات بل وجوده في
الحال عين وجوده في الماضي والمستقبل فلا يمكن فرض تغاير وجوده السابق لوجوده في الآن وتعدد بها

بخلاف الوجود الامكاني فانه لو فرض طريان العدم على الحال المتصل بما في السابق لا
يضر ثبات وجوده المترتب على وجوده السابق من تقدم فان وجوده في كل آن اثر متجدد لعلته وعن هذا بيتن معنى
قوله عليه السلام ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود بل اوله عين آخره ازلا وابدا وهو محيط بالازل والابد دائما في
الآنات المتتالية دائما وقال امير المؤمنين الا كلمح البصر فافهم واغتنم **توضيح** وجه علمنا ان
وجود الممكن في كل آن غير وجوده السابق ويمكن التفكيك بينهما بتعدد الاستعدادات والاوقات
المتغايرة يظهر لك حاجته في كل آن في وجوده وبقائه الى علة متجددة ضرورة توقف وجود الممكن على
الموجد وهو افاضة الوجود في كل آن وهو قائم بها والله تعالى قيوم له ههنا اشعر البيت بالسراج وطرح
الظلمة عليه لو غاب عنه لحظة تنضح للغاسق الاشارة اليه من انه لا ثبات لوجود الممكن في آن لا
يصل اليه نعم ولا مدد وان هذا الذي عنده ازلا وابدا كما قال مولانا الرضا عليه السلام في جواب عمران لا زال
لكان الاول ولا شيء معه لم يزل كان ويمكن تنزيل قوله سبحانه كل شيء هالك الا وجهه على ذلك الحيثاني
لهلاك بلفظ الفاعل الدال على الدوام الاستمرار دون المستقبل وقوله عليه السلام ولا نعت محدود يحتمل كون
المراد نفي الصفة الزائدة المحدودة بالمعاني والمفاهيم المنكرة بالوصف بالنفي والمراد الصفات العقلية
الزائدة في رتبة الواحدية اي غير متناهية الى حد غاية كما تقدم من كون الوصف احترازيا **قال عليه السلام**
سبحانه الذي ليس له اول مبتدا ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى سبحانه كما هو وصف نفسه والواصفون لا يبلغون
نعته **اقول** تنزيه له سبحانه ونعم في مقام الاستيجاب بوصفه بنفي الاوقات والاحيان المسلسلة لكون
الية عين آخريته المنجزة في نصوص الاوهام والاوهام معناه في البقاء الثابت لاهل خلود الجنة والنار ليس
هذا العجب **مكاشفة** تنزيهه سبحانه عن وصف الواصفين مطابق لقوله سبحانه سبحان الله عما
يصفون يعم الوصف بالايجاب والسلب وجه الاول ظاهر كما تقدم بيانه واما السلب فكقولنا ليس بجسم
ولا ظاهر ولا محتاج وامثال ذلك فوجه التنزيه عنه ان كلامهم في مقام تنزيه الذات في رتبة الاحدية
دون المرتبة الواحدية الصفاتية فوجه تنزيهه في رتبته عن السلوب ان سلب الشيء عن شيء فرع تصور موضوع
والنسبة الحكمية ثم الحكم بالسلب كما هو مقتضى القضية السالبة متوقف على امكان التصور حتى في
وهو ممتنع في حقه سبحانه فهو من قبيل قولنا اجتماع النقيضين محال فانه محمول على ضرب من التأويل
الى سبحانه المتصور الاجتماع وانما هو تصور كل من النقيضين بخصوصه وتشخصه منفردا واجتماع
على الوجه الكلي ثم الحكم بانتفاء المفهوم والمتصور فيه **قال عليه السلام** حد الاشياء كلها عند خلقه اياها
اقول ظاهر العبارة الشريفة يشعر بان اصل تحديدها المخلوق بعد
لها من تشبيهه وابانة له من شبهها

سبحانه للإبانة عن عدّ الحد له نعم مع ان الحد لازم الامكان فلا يتعلق القدرة بخلق شيء غير محدود ومكونه
اراده من المعنى اصل الخلق لا المستلزم للحد ويمكن على الاول حمله على المنتهي له فان كل محدود بحد مخصوص
ينتهي اليه ولا يمكن له التجاوز عنه على خلاف آثار صفاته واسمائه تعالى حيث لا ينتهي الى حد ولا يبلغ
الى نهاية فكل درجة يتصور من عظمته ورحمته وقدرته وعلمه وسائر صفاته فهي فوقها واعلاها
وبذلك تباينت الاشياء عنه لانها حدود الى غايات مخصوصة وفي الحديث السابق من تسميته
المخلوق الاول غير محدود يحقق المراد غير هذا الامكان وتعبيدا الذي ينتهي الحادث بذاته
اليه وكلامه هذا وما بعده رد على المشبهين الملحدين في اسمائه سبحانه **قال عليه السلم** لم يحلل فيها
فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن ولم يخل منها فيقال له اين **اقول** هو تفريع على نفي
التشبيه لاستلزام كلامه السابق للازم لنفي الحلولية والبعد عن مكانه المستلزم لان يكون له اين
كما هو مقالة الآخرين من اهل الضلالة ثم بين عليه السلم كيفية حلول الاشياء بحيث لا يبعد عنها من غير حلول ولا
تركيب مكان **قال عليه السلم** لكنه سبحانه احاط بها علمه واتقنها صنعه **اقول** وذلك بعلمه
وربوبيته اذ لا مربوب يحجب عليه بيانات الاشياء وهو بيان الممكنات بلا امثال عند ظهور مشيته في مقام
الوهبة في رتبة الامكان وابقائها بحكمته وتدبيره بتشخيص تعيناتها وترتيب شرائطها واوقاتها لها
استعداد قبول وجوداتها العينية متدرجة عند ذلك حصول الاشياء الكونية **قال عليه السلم**
واحصاها حفظه لا يعزب عنه خفيات غيوب الهواء الى قوله صنع كل شيء كان **اقول** وذلك بربوبيته وربوبيته
في ابقاء الموجودات بعد خلقها في الكون بتقويمها باضافة الوجود متجددا في كل آن كما تقدم وثانيا
اليه بقوله واحصاها وثانيها احاطة علمه بجميع ما اوجده واحدة لئلا ينتهي كذا رها وصنعها
دقائقها ولطائفها مجرداتها وجسمانياتها وعواليها وسوافلها من العرش الى الثرى حتى ذرات الهواء
والنملة العمياء في جوف الصخرة الصماء في اعماق اللجة الدهماء وهو قوله لا يعزب عنه خفيات غيوب الهواء
وغوامض مكنون ظلم الدجى وثالثها طبقة الحافظ لصورتها بتقديره سبحانه واشار اليه بقوله عم
لكل شيء منها حافظ ورابعها ابصار زهرها بجناح البق بقائه واشار اليه بقوله عم ووهب بخاتمه
ابقاؤ وسائط حدوثها وعللها واسبابها واشار اليه بقوله وكل شيء منها بشيء محيط ثم اشار الى ان
تلك الوسائط والاشياء المتوسطة ينتهي الى الله سبحانه الذي لا يتغيره صروف الازمان ولا يتكائده
في صنع شيء **قال عليه السلم** انما قال لشيء كن فيكون **اقول** يعني لا يكون فعله ورجوع الاشياء
اليه باشياء عن سبيل نحو وفي الآية المباركة اذا اراد الله لشيء ان يقول له كن فيكون فقوله هو ارادته و

مشيته وهو عين فعله وابداعه بلا ادوات ولا ضمير كما قال مولانا الرضا عليه السلم اسماؤها ثلثة
ومعناها واحد وقوله كن فيكون يدل على قول الانفعال للفعل فهو واحد وان كان الفعل
مقدما بالذات كالكسر والانكسار ومن هذا يتضح ان المكونات كما هي باعيانها متأخرة عنه بقضا
وهذا معنى ابداعه بلا امثال الخلائق افعال المخلوقين **فائدة** و يعلم من ذلك ان الارادة في حق
الواجب تعالى هي نفس فعله غير الارادة في حق العبد التي هي مقدمة على فعله وانه في حقه سبحانه من
صفات الفعل كالمشية وليس له ارادة قديمة ولا هو نفس العلم ولذا يقال اذا اراد الله كما في الآية
ولا يقال اذا علم الله ويجب الصوفية والمشائين وامثالهم من انه تعالى ابدا مريد اذ ليس له حالة
متغيرة لفعله وهو باطل لان الارادة لا ينفك عن المتعلق وهو من قبيل الخلق فيلزم الشريك له في
القدم وليست كالعلم والقدرة ونحوهما من الصفات الذاتية لانها عين الذات المجردة عن الاضافات
فانه تعالى عالم اذ لا معلوم بل هي كالعلم الفعلي الذي هو من الصفات الفعلية كما تقدم بيانا ولا يمكن تجريد
الارادة عن المراد وجعلهم اياها بمعنى الميل وهو ابقاء المقتضية لربط الاشياء بالمسببات لا
المحدود فان كل معنى يتصور غير الذات حدوث حالة فيها كما عرفت تفصيله ويدل على كون الارادة
حادثة ومن صفات الفعل قول مولانا الصادق عليه السلم خلق الله الاشياء بالمشية والمشية بنفسها
وما رواه الصدوق في التوحيد عن الرضا عليه السلم قال المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان
الله لم يزل شائيا مريدا فليس بموحد **قال عليه السلم** فكان ما ابدع ما خلق بلا مثال سبق
ولا تعب ولا نصب الى قوله كعلمه بعد تكوينها **اقول** كلامه عم هذا يتضح ويحمل في مقام التعليل
لقوله كن فيكون فان الابداع بلا امثال الذي هو لازم الخلق الاول كما ليس قبله شيء يستلزم كون المعلول
الواقع عليه الفعل مجعولا بنفسه وما يترتب عليه من الحكم والمصالح والفوائد بنفس الفعل على خلاف فعل
المخلوقين وهو مقام قوله كن فيكون ثم انه صلوات الله عليه اخذ في بيان فائدة المخلوقات لبيان تعوذ
ثم بعبارات شيقة وكلمات رشيقة وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين بعبارات متجددة بليغة مشرقة تنجلي
بها قلوب المؤمنين ويبتهج بها ارواح المحبين وينشرح بها صدور العارفين حسب ما تقدم شرح
فلنقبض عنان الكلام في بيان ما صدر عنه عليه السلام الى هنا
والله منه تون وهو الموفق
والمعين بمنه

ومن افاداته اعلى الله مقامه ما افاده في حقيقة الايمان والكفر

واقسامهما ومراتبهما كحيث فالطاب ثراه

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة اختلفوا في حقيقة الايمان في انه من العقائد العقلية او مدخلية للعمل الصالح في مفهومه ومنشأ
ظواهر الكتاب والاخبار الجئ الاطباء الى تحقيقه بحيث يجمع بين الظواهر **فنقول** الايمان لغة مطلق التصديق
وشرعا التصديق بالله سبحانه والرسول فيما جاء به من الله الذي هو مقابل الشهادتين ولازم تصديق
النبوة الاعتراف بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من احوال المبدأ والمعاد والاحكام وغيرها فان
انكارها يرجع الى انكار النبوة وانكار ما ثبت عنه بالضرورة يبنى على انكار النبي واختلفوا في ان الاعمال
الصالحة جزء له كما عن المعتزلة وجماعة من الامامية بل ربما قيل انه مجرد الطاعات ولعل مراده ما يشمل الطاعة
القلبية من المعرفة ام لا كما عليه اكثر الاصحاب واختلف في ذلك ظواهر الآيات والاخبار فمن الآيات ما يدل
على المغايرة كقوله سبحانه الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى
الآية وغير ذلك من الآيات الفادحة بينهما وبه استدل ابن ابي الجمهور في المجلي عليه ومنها ما تضمنه الجزئية كقوله
سبحانه الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا ونحوه بل منها
ما يشعر بمدخلية بعض الصفات النفسانية في الايمان ايضا كقوله سبحانه انما المؤمنون الذين اذا ذكر
الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون **واما
الاخبار** فمنها ما يفسره بالتصديق خاصة كما في حديث سماعة الاسلام شهادة ان لا اله الا
الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله به حقنت الدماء وجرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة
الناس والايمان ما ثبت في القلوب من صفة الاسلام ونحوه غيره ومنها ما يضيف اليه العمل بل في بعضها
بناء اقسامه باختلاف رجحان العمل مثل ما في مكاتبة عبد الرحيم القصير الايمان هو الاقرار باللسان
وعقد بالقلب وعمل بالاركان والايمان بعضه من بعض واظهر منه حديث محمد بن مسلم قلت العمل من
الايمان قال نعم الايمان لا يكون الا بالعمل والعمل منه ولا يثبت الايمان الا بعمل وفي المروي عن ابي
جعفر عليه السلام قيل لامير المؤمنين عليه السلام من شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله كان مؤمنا
قال فاين فرائض الله هو هنا في الايمان واما الاسلام فلا خلاف في انه اعم من الايمان ويصدق على الخلاف
الاقرار باللسان بالشهادتين والعمل بالاركان وان لم يصدقه العمل قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وصدق المقال ان التامل في مطاوي
الظواهر والنصوص والتتبع في كلمات العلماء لا يبقى معه الريب في ان حقيقة الايمان هي مجرد المعرفة

القلبية وبعضه التبادر وعدم صحة السلب والموافقة لمعناه اللغوي ولو بالعموم والخصوص وتفسيره في
جملة من النصوص بما يقترن بالعمل او بنفس العمل مؤول بالتعريف باللازم فان الايمان الواقعي يستلزم غالبا
مطردا اعمال العمل باركان الاسلام وعدم الابتلاء مع الاقرار في الكتاب من حيث الآية وعدم الحسب للتوبة
وما هو الا كالعالم بالسم يجتنب عن اكل السموم ولذا قد يستعمل في الاخبار مجردا عن العمل بل في بعضها ما يو
بل يصرح بذلك كما في حسنة حمران ورواه ثقة الاسلام باسناده عن الصادق عليه السلام الايمان ما استقر في القلب
الى قوله وصدقه العمل والطاعة والتسليم لامر الله ويشعر به ايضا مثل قوله عليه السلام بعبارة منقاد المؤمن يعني
يعينه عمله واختلاف الاخبار المشتملة لها بما يقترن العمل والمكارم النفسانية انما هو باعتبار تفاوت مراتب
الايمان ودرجاته شدة وضعفا وهو يشهد ايضا بان حقيقته خارجة عنها وانما هي آثارها كما سننبه
عليه فكيف كان فلا ينبغي الريب في الاختلاف فيه ولا بد لائمه عليهم السلام ونصدقه فيما منهم والبناء على ما يعتبر
في الدين جزء الايمان كما في كثير من الاخبار وعدم التعرض لها في بعضها انما هو لدخولها في التصديق بالرسول
صلى الله عليه وآله فيما جاء به ولا يقصر عنها النصح عن الاركان الضرورية في الاسلام وكذا لا ينبغي الشك
في عدم صدق الايمان في الظواهر مع الانكار في الظواهر لا لمصلحة دينية بل عنادا او استكبارا او احتفاد
العداوة ويخرج عن زمرة المسلمين وان كان مع العلم بالحق والاذعان القلبي كما قال الله تعالى في حق
كفار اهل الكتاب الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم
ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين
وقال ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب
اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وربما يظهر
من امثال هؤلاء الكفرة الاعتراف عند خلفائهم واقرارهم بالحق مع كونهم سلكوا طريق الكفر و
العناد اتباعا لرؤسائهم او اسلافهم بغيا وحسدا وتقليدا وعلى تلك الفطرة الخبيثة اسس عتوا
المعاندين للائمة واهل بيت العصمة وبني عليه بنيانهم ونصب لهم الحرب تابعهم اشياعهم واذنابهم
مع اذعانهم قلبا بحقيتهم وغصب حقوقهم وفي حديث ابي صالح في باب حدود الايمان بعد الشهادتين
بالتوحيد والنبوة والقيام بالدعائم الاربعة والولاية وولينا وعداوة عدونا والدخول مع الصادقين
اهل البناء على متابعة الائمة المهديين في تكاليفهم واعمالهم **ايقاظ** ولا يبعد ان يفسر حقيقة الايمان
بالطمأنينة النفسانية النورية والبصيرة القلبية الباعثة على التقوى والطاعة الموجبة لمحبة الله واوليائه
وولاية الائمة وتلك البصيرة تختلف بالشدة والضعف بسبب حصولها ورسوخها عن البراهين

على التفكر في الآيات الآفاقية والأنفسية ومذاكرة آثار النبوة والإمامة للقلوب لكنها لتنزع عن الجاهلية
والادناس الدنيوية والوساوس الشيطانية والغلوة في الشهوات الحيوانية لما تنزع عن ظهور النور الالهي
والوجه السبحاني فربما يحصل هذا النور والبصيرة للعوام المنحطين عن درجة العلم والاستدلال العلمي
ما لا يحصل للحكيم الفلسفي والمتكلم الاوحدي مع تدبرهم وتماديهم في العلوم الرسمية والاستدلالات لدقتهم
لرعايتهم آداب الشريعة ومواظبتهم لخلوص النية كما هو المعهود من طريقة النبي صلى الله عليه وآله في هداية المؤلفين لقلوبهم
وتلك البصيرة حيث حصلت تزداد بالاعمال الصالحة كما ورد في الاخبار المستفيضة كقوله العلم والعمل
متوازنان كما ستسمع اليه وكيف كان فادنى مراتب الايمان واقربها الى الكفر عدم المبالاة بالمعاد وترك
الفرائض وارتكاب الكبائر الموجبة للفسوق لا يبلغ مبلغ المخالفة الكلية في اصول الاسلام التي بني عليها
ولا نشأ عن الاستخفاف المنافي للعقيدة القلبية بل لغلبة الهوى والركون الى الدنيا واتباع الشهوات في مثله من
فاسق ظالم يفسد حقا بديها الايمانية والولائية لاهل بيت النبوة ولا يخلد في النار وعاقبته الى الجنة
بعد استيفاء ما يستحق العقوبة بل في بعض الاخبار البشارة لموالي اهل البيت بالجنة وان كان نحاقا لو
وشارب الخمر ومرتكب الكبائر الذنوب في منع تسميته فاسقا بل سمى فعله فاسقا وتفسر بشرط رسوخ
الولاية في قلبه بحيث لا يزول وان قطعت اعضاؤه ويشير اليه قوله تعالى أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا
لَا يَسْتَوُونَ حيث جعل الفاسق مقابل المؤمن والغالب ان التوغل في المعاصي وعدم المبالاة عن الكبائر
وترك الفرائض والاستمرار على اتباع الهوى والاغترار بحبائل الشيطان سيما من غير توطين لتنبيه للتوبة
ينجر في العاقبة الى حصول عمى القلب واستيلاء الظلمة عليه وانطفاء نور الايمان بل الى الوصول الى حد الطبع
والرين ولو في خاتمة العمل عاذنا الله من سوء الخاتمة ومفاسد النفس الامارة وآثار المعصية والخروج عن الطاعة
تبصرة كما ان متابعة الهوى واتباع النفس الامارة والاستمرار والشيطان على المعاصي والخروج
عن طاعة الله ينجر بتدريج قد يحتاج الى ضعف الايمان ثم تغشى الظلمة تمام القلب الى ان يناسب الايمان كذا
الايمان ايضا على ان يتشدد المعرفة وتتكامل بالعمل والتقوى كما اشرنا اليه فان له مراتب متفاوتة ودرجات
مرتبة باعتبار كيفية شدة وضعفا وفي نحو كلماتهم من منع اختلاف مراتبه انما هو في الزيادة والنقصان
لا في الشدة والضعف وفي حديث عبد العزيز له عشر درجات بمنزلة السلم يصعد منه مرقاة بعد مرقاة
وقال مولانا الصادق عليه السلام الايمان حالات ودرجات وصفات ومنازل فمنه التام المنتهي تمامه و
منه الناقص البين نقصانه ومنه الراجح الزائد رجحانه وبالجملة ايضا على حدة يسري آثاره في جميع الجوارح
والاعضاء فانها تابعة للقلب وعوامرها والمشار اليها الصادقة في رواية الزبيري ان الايمان فرض مخصوص

على الجوارح كلها فمنها قلبه فهو امير بدنه وعيناه واذناه ولسانه ورأسه ويداه ورجلاه وفرجه وفي خبر
ابن دراج انا لا نعد الرجل مؤمنا حتى يكون لجميع امرنا متبعا مريدا الا وان من اتباع امرنا الورع
ثم يتشدد الايمان ويتكامل حتى يبلغ مرتبة الشوق والرضا والرغبة والالتذاذ بالعبادات ويتجاوز
عن مرتبة مجرد الانقياد والتسليم ويتجاوز عن الفعل الى الروح وربما يسمى ذلك بالايمان الاكبر واليه
الاشارة في قوله سبحانه يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا حيث امر سبحانه المؤمنين بايمان آخر وكان الايمان يكمل بالعمل
وكذا العمل يكمل بالايمان وهما متوازنان كما في رواية اسماعيل بن جابر العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل
وفي اخرى ان الايمان لا يكون الا بالعمل والعمل منه ولا يثبت الايمان الا بالعمل **وتفصيل القول**
في كلتا مراتب المعرفة الايمانية ان لها اربع درجات كما للتوحيد الاولى المعرفة التقليدية وهي الحاصلة
من تقليد تعبدي كما للاكثر من العوام المؤمنين المنحطين عن درجة الاستدلال ويشير اليه قوله انما المؤمنون
الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا فان الارتياب يحصل غالبا في الانجاح في الادلة الجدلية
وشبهات اهل النظر والتكلم فيها حيث ينجر الى زوال الاطمينان واختلاج الشكوك وبه يكفرون كما في
ذيل الآية فالتحذير من ارتياب مع الانجاح فيها بالنسبة الى غير من اهل الحكمة المتعالية والبراهين القطعية
العقلية ولا يوجب دفع الشكوك لشبهة متابعة الهوى والغفلة عن الحق والاعراض عن امر الآخرة كما في
المتخلفين من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله بعده عن وصيه وخليفته على اعقابهم من كفر الجاهلية
وبالجملة فهذه الجزم كافية في صدق الايمان وصحة العمل ويتكامل بالعمل رجحانا **الثانية** المعرفة العقلية
وهي الحاصلة من البراهين اليقينية والادلة القطعية الحكمية وان كانت خالية عن آثاره القلبية وهي
الايمان بالغيب حيث انه تصديق بوجود وراء حجاب مجرد عرضا ووصفا **الثالثة** المعرفة القلبية
المقترنة ببصيرة نورية ومحبة وجدانية وحالة شوقية وهي اثارة الكمال المنافرية القلب ويشرح به الصدر
واليه الاشارة في قوله تعالى إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ
آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا الى قوله أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ولهذا في السابق لان العمل يحيا
بنور القلب **الرابعة** المعرفة الشهودية وهي التصديق الحاصل من شهود التجليات الالهية و
الاشراقات الصمدانية والاستغراق في بحار الانوار الجبروتية بحيث يتسلخ من ذلك الانية وتفنى بشريته
الى هذا المقام كلام مولانا امير المؤمنين ع في حديث كميل بن زياد بعد سؤال عن الحقيقة قال ع هو
كشف سبحات الجلال من غير اشارة قوله بعد سؤال زيادة البيان محو الموهوم وصحو المعلوم
قوله من غير اشارة الى عدم استشعاره بغيره حتى بنفسه لا التفات الى انه هو وهو ذكر اشارات و

ولا اثبات اثبات ولا نفي نفي لمنافاته لتلك الكلمة للاستغراق التام كل من عليها فان ويبقى وجه
ربك ذو الجلال والاكرام نبيهم المحجت نباع وصالهم فاسمح بنفسك ان اردت وصالنا وفي منه بمنه
الخبر زاد ان ينظر الى حور ابي طالب ذلك هو الفوز العظيم ولمثل هذا فليعمل العاملون
ولعله يشير الى تلك المراتب الاربعة قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما
طعموا اذا ما اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا واحسنوا والله
يحب المحسنين وجعلوا الاحسان الذي هو المرتبة الاخيرة سبب محبة الله في الخبر القدسي وبه يتقرب
العبد حتى كان عينه الناظرة واذنه السامعة ويده الباسطة الى اخرها في الحديث وهنا اسرار وحالات
يشهدها المقربون وبالجملة الكلام لا يسعه المقام وفي الحديث القدسي لا يسعني ارضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب
عبدي المؤمن وهو المؤمن الذي امتحن الله قلبه للايمان تبصرة ومقابل الايمان الكفر وهو ايضا على
اقسام اربعة **الاول** كفر الجحود وهو انكار النبي صلى الله عليه وآله قلبا ولسانا ويشتد عذابه على
قدر مراتب الجحود وسببه غالبا الاستكبار وتقليد الاسلاف واليه الاشارة في قوله تعالى ان الذين كفروا
سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى
ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم **الثاني** كفر النفاق وهو تصديق النبي صلى الله عليه
وآله ظاهرا للعصمة ماله ودمه ولسانا للاعراض الدنيوية والانكار في القلب بعدم الاعتقاد كما في
المنافقين المهاجرين واضرابهم وهم اشد الكفار عذابا واليه الاشارة بقوله تعالى ومن الناس من يقول
امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون
الا انفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون
والظاهر ان العذاب الذي وعدهم الله تعالى هو لكذبهم من اختلاف السنتهم لقلوبهم ولذا كانوا اشد
عذابا من الجحود والمنافقون في الدرك الاسفل من النار **الثالث** كفر اليهود وهو الاعتقاد قلبا
لظهور الحق والانكار لسانا للحسد او بغض او تعصب او تقليد سلفا او غير ذلك من الاهواء الفاسدة
والاغراض الشيطانية وفي بعض الاخبار جعل احد معنى كفر الجحود واليه الاشارة في قوله سبحانه الذين
اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين وقوله تعالى ان الذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله و
يلعنهم اللاعنون **الرابع** كفر الجاهلية وهو كفر الامام وانكار الولاية عن قلبه لسانا عنادا

او لعناد لا لجهل معتقد به بيان ذلك ان تارك الولاية الغير المعتقد بالامامة الحقة قسمان
احدهما من ترك عن معرفة فانكر احد الائمة او كلهم وقدح فيهم او قدم عليهم من اخر الله وفضل
غيرهم من الناس وسمع النص عليهم شفاها او بتواتر وجحود للحق بقبل سيما اذا اشتد ذلك بعدا
لاجلهم او لمحبتهم من اجل حبهم لهم وطاعتهم لهم كان ذلك طعنا بانا وعلى خلافا عنفا ام بحبهم
فقد كفر بكفر الجاهلية وهو عند الله كافر ومخلد في النار كسائر الكفار غير انه في الدنيا اذ تلفظ
بالشهادتين واقام دعائم الاسلام يجري عليه احكام المسلمين من عصمة دمه وماله ما لم يخرج عن
الامام ع وينصب له العداوة **وثانيهما** من لم يعتقد الامام ولم يطعه وكان ذلك لا عن معرفة
وتعمد فلا يكفر بذلك بل ولا يحكم بكونه من اهل النار وفي الاخبار ما يدل عليه منها المروي في
روضة الكافي عن زرارة عن ابي جعفر ع ان الناس صنعوا ما صنعوا اذ بايعوا ابا بكر لم يمنع امير
المؤمنين عليه السلم من ان يدعو لنفسه الا نظرا للناس وتخوفا عليهم ان يرتدوا عن الاسلام فيعبدوا
الاوثان ولا يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وكان الاحب اليه ان يقرهم على ما صنعوا
من ان يرتدوا عن جميع الاسلام وانما هلك الذين ركبوا ما ركبوا فاما من لم يصنع ذلك ودخل فيما دخل فيه
الناس على غير علم ولا عداوة لامير المؤمنين ع فان ذلك لا يكفره ولا يخرجه عن الاسلام ولذلك كتم
علي عليه السلم امره وبايع مكرها حيث لم يجد اعوانا وفي تفسير القمي حدثني ابو الحسن محبوب
عن علي بن رئاب عن ضريس الكناسي عن ابي جعفر عليه السلم قال قلت ما حال الموحدين المقرين بنبوة
رسول الله صلى الله عليه وآله من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم امام ولا يعرفون ولايتكم
فقال ع اما هؤلاء فانهم في حفرتهم من كان له عمل صالح ولم يظهر منه عداوة فانه يخد له خدا الى
الجنة التي خلقها الله تعالى بالمغرب فيدخل عليه الروح في حفرته الى يوم القيمة حتى يلقى الله فيحاسبه
بحسناته وسيئاته فاما الى الجنة واما الى النار فهؤلاء من الموقوفين لامر الله قال وكذلك يفعل
بالبله والاطفال واولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم الحديث نعم يجب عليهم الفحص عن امامهم مع الامكان
وهناك قسم خامس يسمى بكفر الاستخفاف وهو كفر من صدق النبي ص قلبا ولسانا الا انه لا يتبع احكامه
ولا يلتزم بشرايعه كلا او بعضا من غير مبالاة استخفافا فاما لشدة العمى وعدم البصيرة في الدين
وعدم تاثر قلبه بالايمان لا لشبهة واستبداده برايه او لركونه الى تقليد او عصبية او غلبة هوى
او اهمال في تمادي الغفلة والركون الى الصلوة استخفافا فانها لا استحلالا ولا لتشاغل بهوى
يشتغل عنها لكثرة حب الدنيا واليه الاشارة بقوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا

على البشر إلا الحق حيث قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن مريم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ومن
ذلك قول نبينا ما اتخذ الناس رؤساء جهالا فاسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقول بعض
المؤمنين حيث سئل ما بال الزاني لا تسميه كافرا وتارك الصلوة تسميه كافرا وما الحجة في ذلك
فقال الزاني لا يأتي المرأة إلا وهو مستلذ لاتيانه إياها قاصدا إليها وكل من ترك الصلوة قاصدا
لها فليس يكون قصده بتركها اللذة فاذا نفيت اللذة وقع الاستخفاف وقع الكفر فالكفر
هذا المعنى أهون من الأقسام السابقة ويجري عليه أحكام المسلمين من عصمة المال والعرض والدم ونحوها
ولا يحكم بنجاسته من اتصف به بخلاف مستحل الترك للصلوة وسبب هذا الكفر ضعف الإيمان تحتا
ويشبه الكفر بحجب لأجل شبهة ضعيفة بسببها لشدة الركون إلى شهوات النفس وهوى متبع و
حب الدنيا فيدخل الملبس من الذين في الذين الشرايع باستحسان في نظره
القاصر أو تقليد لمبتدع وترك بعض الفرائض ولو ترك دعائم الإسلام فهو داخل في كفر النفاق
لعدم انفكاك مطلق الإيمان عن ذلك من تركها بشهادة جملة بعد تصديقه للنبي صلى الله عليه وآله
فالفرق بينه وبين فساق المؤمنين أنهم يرتكبون المعاصي بشهوة النفس وغلبة هوى حب الدنيا
أكثر من حب الدين وهذا يرتكب لضعف إيمانه واعتقاده ولو ببعض شرايع المتواترة عنه ومن جحا بعضهم
الودي للمتعبد بما سنه صاحب الشريعة ولو نادوا بلائها يوافق بهم ومن ذلك كفر إبليس حيث أبى واستكبر
عن السجود احتجاجا في مقابلة الله تعالى بأنه خير من آدم فكيف يسجد لمن دونه فلعنه الله وقال وكان من
الكافرين **هداية** من ضعف الإيمان المورث للضلالة والهلاكة كما أشرنا إليه تغيير بعض الشرايع
وتشريع بعض العبادات والآداب اتكالا على استحسان ظني أو اغراض الضلال المبتدعين فيحسبون
أنهم يحسنون صنعا فمن يشير إليها ينبغي اتباعه سببا لتحصيل الإيمان في مراتبه الأربعة المتعلقة بها
الإيمان التقليدي فيلزم حينئذ الوقوف إلى ما أجمع عليه أرباب العقول القوية من الأولياء والحكماء وإلا
فلا ينفع مع كل ما يعرفه ولا يجعل بنفسه شريعة لكل ما طرق ولا يغتر بظهور بعض خوارق العادات فيجعلها
طريقا لم يجمع عليه فيلقون في الضلالة من حيث لا يشعرون فكم ضل القاصرون بذلك الضلال الأبعد
وخسروا خسرانا مبينا وأما الإيمان النظري فالتثبت والاستمداد في الأدلة القطعية العلمية
لمن هو أهله بحيث لا يتزلزل من سبق شبهة وتشكيك مشكك وأما القسمان الأخيران فالطريق الموصل
إليهما بعد حصول أحد القسمين الأولين المواظبة للطاعات والعبادات الشرعية والأعمال الصالحة
لوجه الله ولو بإجبار النفس عليها أولا فيظهر بركاته بفضل الله في حد الطمع فيما عند الله وكرمه

فيما عند الله والخوف من مقامه والرغبة في محبته ووداده ووعيده وهي توجب خلوص النية وحضور القلب
عند الله وهو يوجب الشوق والالتذاذ بالطاعات والاجتناب بالمعاصي حتى يستوعب جميع الأعضاء
واستعمالها فيما طلب منها ويسمى هذا بالإيمان الأكبر يحصل في القلب نور يبعث على قوة العمل و
كلما عمل قويت النية وصفت العقيدة وكلما قوي ذلك العلم والعمل متواردان فاذا وفى ذلك فتح
الله مسامع قلبه فادرك الحكمة وعرف العبرة وخلصت النية وحصلت المحبة وحضر القلب وصح
القصد الخبر في شوق النفس إلى الكمالات القدسية وتخلقت بأخلاق روحانيين وتعلق
روحه بالملأ الأعلى وهو مفاد قوله لا يزال يتقرب العبد إلي بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه
الذي يسمع به إلى قوله إن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته ومن الأشياء القوية المعززة الذكر والتخلق
واصطياد الإيابات فعند ورد فكر ساعة خير من عبادة كل من رفع الحجاب بين العبد والرب إلى أن يتجلى
أنوار شمس الحقيقة على مرآة القلب المعنوي والروح الملكوتي وظهر به الصفات الأولية التي استعدت
اللطيفة الإنسانية وغاية الحجب بكثرتها وهي تنقسم إلى حجابين كما في الخبر وأكثرها في عالم النفس فيها
أحدهما ما هو بمنزلة الصدأ على المرآة المانع من انعكاس النور منها وهو الملكات الذميمة والصفات
الرذيلة والظلمات الحيوانية مثل الشهوة والغضب والحرص والبخل والكبر والرياء وأمثالها فإنها تكدر
النفس وتسودها وتسقطها في دركات الطبيعة النفس وكان سعيها وتدبيرها في تحصيل ما يلذ
وثانيهما ما هو بمنزلة انحراف المرآة عن مقابلة البصر فلا ينعكس عليها النور أبدا وهو الغفلة عن
الحق وترك التوجه عن شطر حضرته ودفاع الحجابين لما يعين عن ظهور نور الله وفضله إنما هو
بالأعمال الصالحة والطاعات الشرعية على ما سنه الشارع المقدس وبينه صاحب الشريعة وهو
الذي مصالح الأعمال وخواصها وتدبير سياسة النفس ولا يصل إليه عقولنا غالبا فالشريعة متكفلة
لبيانها على وجهها وشرايطها ارشدنا الله والرسول الأمين والأئمة الراشدون صلوات الله عليهم
درجات الكمال والعرفان والتخلص عن دركات النيران إنما هو باستعمال تلك الشرايع التعبدية والمواظبة
عليها وترك مبتدعات أرباب الضلالة المتظاهرين عن تقليد أهل العصمة **تتمة** كثيرا ما
في جلباب النظر البدعة بالسنة وبالعكس في العبادات والطاعات من أرباب السلوك لأهل الرياضات
وتحقيق الحال فيما هو مناط التمييز بينهما أن المطلب الذي يتضمن تعبدا وهو الحكم بنفسه ذاته عن
العبادة كالحج والصلوة والصوم ونحو ذلك وهو ما لم يفصله الشرع لغايته ولا عينه بل كان المقصود
منه مجرد الوصول إلى التعبد مثل طي المسافة للحج والنوم أول الليل مثل الجمعة للتيقظ لصلوة

الليل ونحو ذلك سواء كان المقصود منه التوصل الى عبادة مطلوبة او صفة حسنة كالخوض في المعالي لتحصيل الشجاعة وتحمل الاعمال المستهجنة لاهل الثروة المباحة لذوي الشئون لرفع الكبر ونحو ذلك في التعبدي ايضا قسمان تعيني وهو ما كان المطلوب تعبدا اي على هيئة معينة وفيه معلوم ووقت مشخص كالامثلة المذكورة وتخييري وهو ما كان متعلق الطلب الماهية دون الخصوصيات النوعية كمطلق الذكر والمناجات والصدقات وكان تعيينه فيما لم يعينه الشارع من المشخصات النوعية او الفردية او المقارنات الخارجية باختيار المكلف كتعيين وقت مطلق الذكر وجنس الصدقة وعدد هما ونحو ذلك فهذه اقسام ثلثة اما التعبدي المحض فتشريع المكلف عبادة مستقلة او على هيئة خاصة او كيفية مخصوصة غير ما تعين في الشرع بدعة كتشريع صلوة خمس ركعات او ثلثة غير صلوة المغرب ونحو ذلك لكونه خلاف ما سنه الشارع او لتشريع نفس الهيئة كما نقل عن الحسين بن منصور في تشريع الحج في بيته او في الصحراء اما التعبدي التخييري فتعيين نفس الهيئة التي في ضمن المشخصات التخييرية فهو ايضا بدعة واما اختيار خصوصية غير ما نوقت فيه فلا بدعة ولو بتوصيفها على النفس كالتعهد على المداومة على مقدار خاص من الذكر في اليوم والليلة ومقدار خاص من الصدقة في كل يوم او كتعيين في مكان مخصوص وامثال ذلك فاختيار تلك الكيفيات او المقارنات مما لم يخالف الشرع ليس ببدعة وان لم يكن راجحة على الاطلاق بل المصلحة بنفسانية متخصصة للقائل بها لعدم كونها مخالفة لما سنه الشارع ونحو فيها نعم لا تتخذ ان شرطا في توصيفها على النفس على الدوام وان لم يكن يجب يوهم في الانظار كونه متعبدا بها في الشرعية ومطلوبة دينية على الاطلاق لظهور كونه نوع على خلاف تشريع الشارع فلا يجوز لاحد ان يعين على وجه القدس واما التوصلي فلعدم تعلق الطلب الموصل الى المطلوب الذاتي وعدم غرض شرعي فيه بل هو مجرد الوصول اليه فاختيار الطريق اي وجه حصل مما لم يكن محرما ليس ببدعة نعم تعيين الطريق على صورة المشروعية الشرعية والمطلوبية الذاتية سيما اذا كان اهل الرياضة ولم يدعه للصوفية في طريق الصوفية من الصحيح والفساد فان منها لم يدخل في اذكار ديهم مخصوصة مثل الذكر او مقدارها في اليوم والليلة او الاربعينات على ما ذكروا من شرايطها كالذكر الخفي القلبي فان حكمته ترجع الى عموم بلغ الثواب فان كان المخبر عنه من العلماء المتشرعين او الصلحاء المتقين ارسالا الى اهل العصمة او فيه خبر من اهل الخاصة ولو كان ضعيفا فلا يرد بل من بلغه الثو وبلحوق الخبر اخبار الثقة المتشرع عن التجربة الصادقة اذا لم يكن منافيا للاداب الشرعية من العموما الكتابية او الاخبار المعتبرة او القواعد الفقهية وان لم يكن كل ما كان مانيا بصورة عبادة اصلية

لم يكن مروية بطريق الخاصة عن الحجة او مشهورا بين اصحابنا الامامية بحيث لم يصل عليه بلوغ الثواب او كان مخالفا للقواعد الشرعية او الظواهر المعتبرة او توصليا لم يعلم وجه التوصل بخصوصه الى مطلوب شرعي وموسسا بصورة القانون الكلي والدستور العام سيما في انظار العوام المعتقدين بمدارج النجم بحيث يصدق عليه ادخال ما ليس من الدين في الدين فهو زخرف من القول وصنعوه افتراء ولو شاء ربك ما فعلوه ولكن تركهم فذرهم وما يفترون وهو طريق مظلم كالليل الدامس هو سبيل الفجار وطريق النار فاجتنبوه لعلكم تفلحون ومن البدع ما اخترعوه لسلوك طريق الاخرة والوصول الى مدارج القرب الى الله تعالى من كيفية مجالسهم وملابسهم ومطاعمهم ومشاربهم مما ليس فيها في اخبار اهل العصمة اثر ولا هو عقلا ولا عادة من المقدمات الموصلة الى امتثال مطلب شرعي واعتماد بعض الصوفية في الاستناد الا على صحة بعض ما عندهم من الاذكار الخفية بهيئة مخصوصة بالدخول في عموم استحباب الذكر وبعموم التسامح في ادلة السنن وبنسبتهم الى مشايخهم سلسلة الى ان ينتهي الى المعصوم مردود بان بعض الهيئة الحركات المشترطة فيها لا مدخل له في حقيقة الذكر المندوب بعموما ولا مستحبا والتسامح صحيح اذا لم يكن العنفية مظنون الكذب بعد ما كان منشاها لدنا الكذب والوضع فيها مظنون مخترعة من مشايخهم الغير المعلوم نسبتهم بل معروفين بالكذب في فساد العقيدة الاسلامية مجعول موضوعاتهم شهرة بين اوساط الناس لاقتباس اخذهم الذين لا يؤمنون فهؤلاء الذين لا يستقر في دينهم سلكوا اثرهم ومشوا على اقدامهم من غير استناد الى امارة شرعية ولا حجة معتبرة كما هو المعروف من اسلافهم في زمن الائمة عليهم السلام طعنهم ولعنهم وحذروا شيعتهم عن مجالستهم ومخالطتهم نعم لو كان بعض تلك الكيفيات مما لم يظهر فساده من الشرع بابلاغ من كان موثوقا به من العرفاء المتشرعين الصالحين مراد بابا القلوب سيما اذا كان من الفقهاء المعتمدين من سلالة ابائه عن المعصوم عليهم السلام او عن تجربة نفسه في تكميل الايمان ومحبة الله تعالى والرغبة الى طاعته

من الفضل الاحسان الابعد جواز

العمل به والركون الى

قوله وفعله

والحمد لله

اولا

واخرا

اعلان از اسم الطباع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لطبع هذه النسخة الشريفة ونسأل الله التوفيق لطبع امثال هذا الكتاب على احسن الترتيب وصحتها

الكتب المعقول وامثاله

شرح الهداية الاثيرية لصدر المتألهين مع الحواشي والرسائل المتعددة الملحقة به منها من الشيخ الرئيس وغيرها بقرب الى ثلثين رسالة

مشاعر وعرشيه مع شرح للعرشية لملا اسمعيل الاصفهاني فيها كلام الشيخ احمد الاحسائي مع رسالة اخرى الملحقة به

اسرار الآيات لصدر المتألهين تفسير سورة الواقعة منفردا له تفسير آية النور منفردا له تفسير بعض السور والآيات له

تمهيد القواعد في تحقيق مسئلة الوجود وبيانه لصائن الدين علي الاصفهاني مع نصوص صدر الدين القونوي مع اثنى عشر رسالة الحقت بها

رسائل تسعة لصدر الدين القونوي سبع الشداد مع رسالة اغضاء الاشكال لهما للسيد الداماد طاب ثراه معا

منظومتين في المنطق والحكمة للحاج ملا هادي سبزواري شرحهما ايضا له مع رسائل الحقه بها في كمال التصحيح والتنقيح

الكتب الاصول والفقه

شرح الفية ونفليه للشهيد معا غنائم الايام مع رسائل متعدد للسيد الفقهاء الميرزا القمي طاب ثراه

تعليقة شريفة على الفرائد للشيخ مرتضى لحجة الاسلام آخوند ملا محمد كاظم الهروي دام اقباله

تعليقة شريفة على المكاسب الشيخ المتعلقة بمبحث البيع والخيارات لحجة العلماء الشيخ محمد حسن المحشي بحواشي له

كشف القناع في اجماع المنقول للشيخ اسد الله الكاظميني تعليقة شريفة على الفرائد في مبحث البرائة والاستصحاب للشيخ هادي الطهراني

رسالة الحق المبين في بيان حقوق المجتهدين وتخطئة الاخباريين للشيخ جعفر كاشف الغطاء مع رسائل اخرى في بيان الفرق بين

الاخباريين والمجتهدين في ستة وثمانين مسئلة للسيد فرج الله السبزواري مع رسالة في الحبوة للشهيد الثاني معا في مجلد

مرآت الرشاد للشيخ المحشي بحواشي المتعدد مع زيارات الرسول والائمة الهدى عليهم السلام الملحقة بها معا

رسالة في الخيارات المتعلقة بين اللمعة للشيخ علي بن الشيخ جعفر رسالة مسئلة المحشي بحواشي المتعدد من الاعلام

نقد الاحكام فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد للسيد المجتهد الحاج ميرزا ابو طالب الزنجاني دام اقباله

تبصرة الاحكام للعلامة الحلي طاب ثراه مجمع المسائل المحشى بالحواشي العديدة في غاية التصحيح وجودة الطبع

رسالة بيان للشهيد الاول مع كتاب الشهاب في الحكم والاداب والفصول المهمة النبوي ملحقة به كتاب المختلف للعلامة الحلي

الكتب الهيئة وغيرها

شرح چغميني المحشى بحواشي الافاضل مع رسائل اخرى متعلقة به ۳ خلاصة الحساب مع رسائل عديدة ملحقة بها

شرح الصحيفة للسيد نعمة الله مع تعليقة لميرداماد وملا محسن فيض على الصحيفة مع شرح دعاء الهلال الصحيفة المسمى بحديقة الهلالية للشيخ البهائي

رسالة اجل المنير مع كتاب شرق الشمس مع رسالة في تحقيق مع عروة الوثقى للشيخ البهائي عليه الرحمة معا في مجلد

مفتاح الفلاح للشيخ البهائي صحيفة السجادية مع صحيفة الثانية المنسوبة الى سيد الساجدين مع حديث الكساء معا

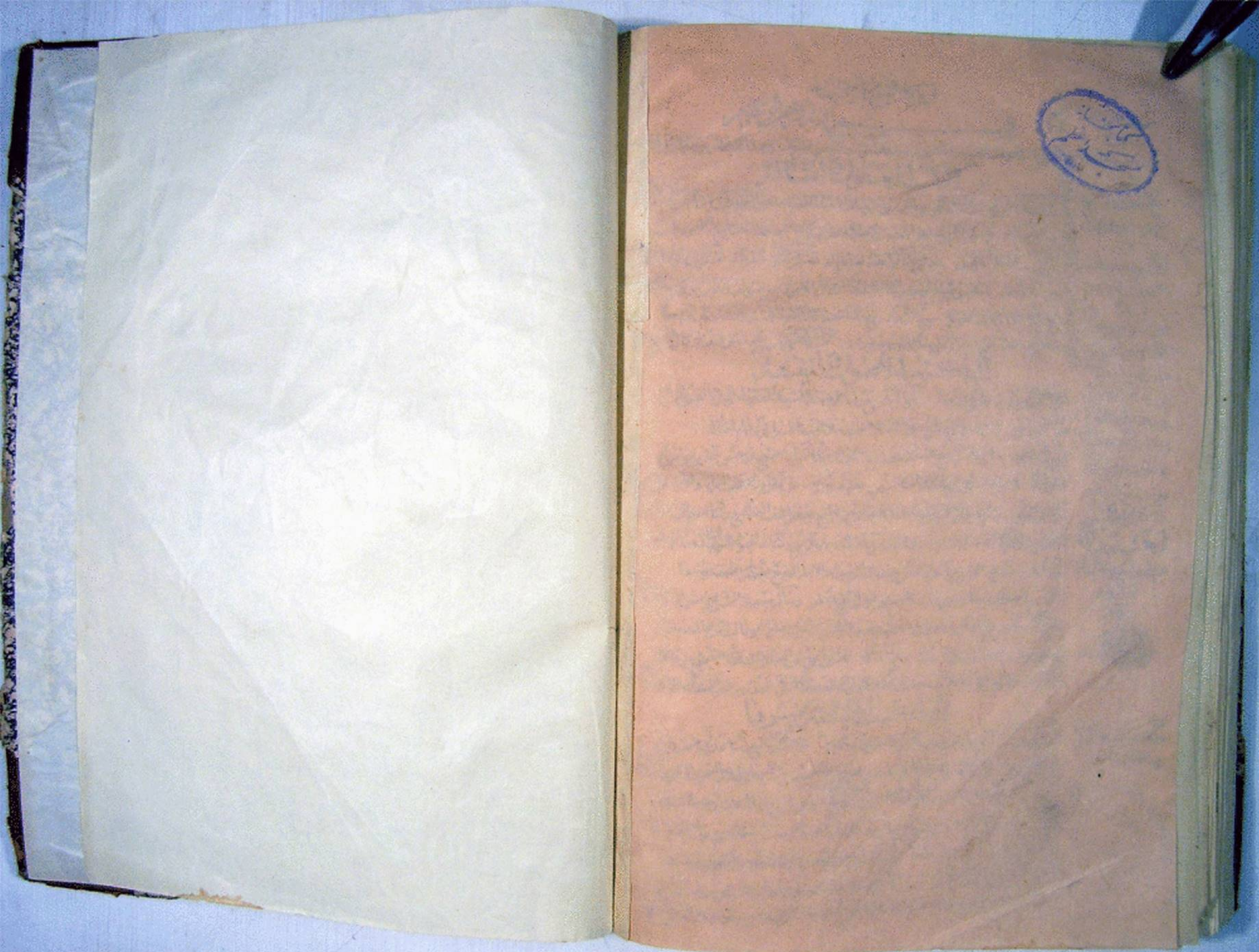
رسالة كشف الريبة في احكام الغيبة للشهيد الثاني مع رسائل المجتبى لابن طاوس ومع محاسبة النفس للكفعمي معا في مجلد

كتاب اللهوف للسيد ابن طاوس مع المسكنة شرح نهج البلاغة للفاضل شرح بانت سعاد في نهاية التوضيح والتنقيح

منظومة سما بعقود الجمان في المعاني والبيان للملا جلال الدين السيوطي مع منظومة اخرى مع شرحهما ومع منظومة في علم القرآن ايضا

منتخب اللمعة بالعربية والهندية
لسان العجم
رياض الحسنى منظوم بالفارسية
في المقتبسة
منظوم مجموع بالفارسية
انيس الادباء في التصانيع بالفارسية
شرح
كلشن راز مع منظومة الشمس
التبريزي مع كنز الرموز
السيد
تحفة عباسيه
التجار الابرار بالاتمام فارسيه
وعدة كتب اخرى مطبوعة
ايران واسلامبول ومصر
وهند من المعقول والمنقول
وغيرها من شاء فليطلب
في الطهران سراي حاجب الدوله
در رسائل مع البرنامه
دار الامانة الحاج الشيخ
احمد
الشيرازي اصلح الله حاله
طلبه محمد
وآله

شرح للشيخ خواجه نصير الدين الطوسي مع رسائل اخرى ملحقة بها



كيف اقول هذا ملكي والملك كله

لله الواحد القهار المعين العزيز الذي



